



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

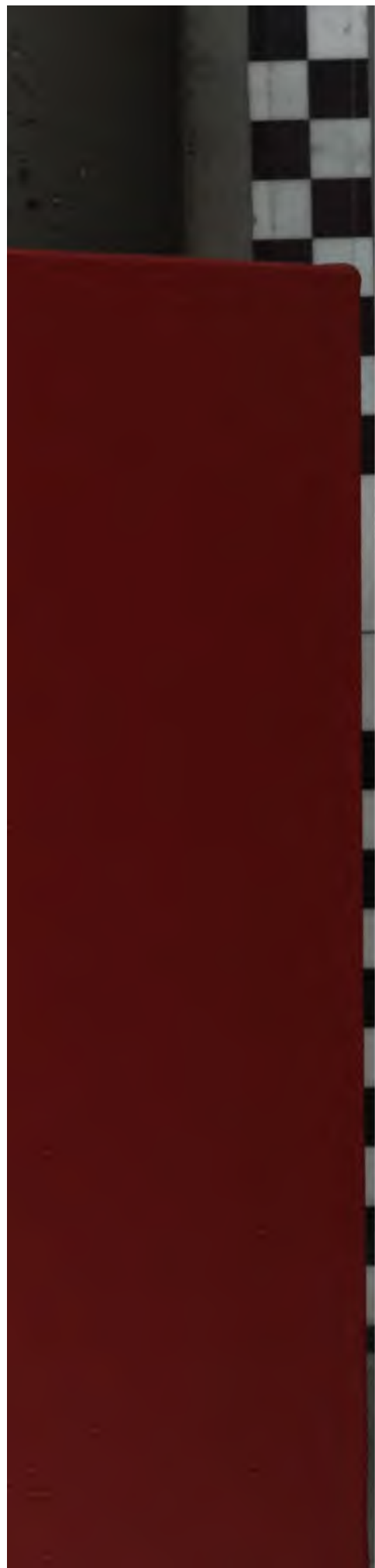
Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

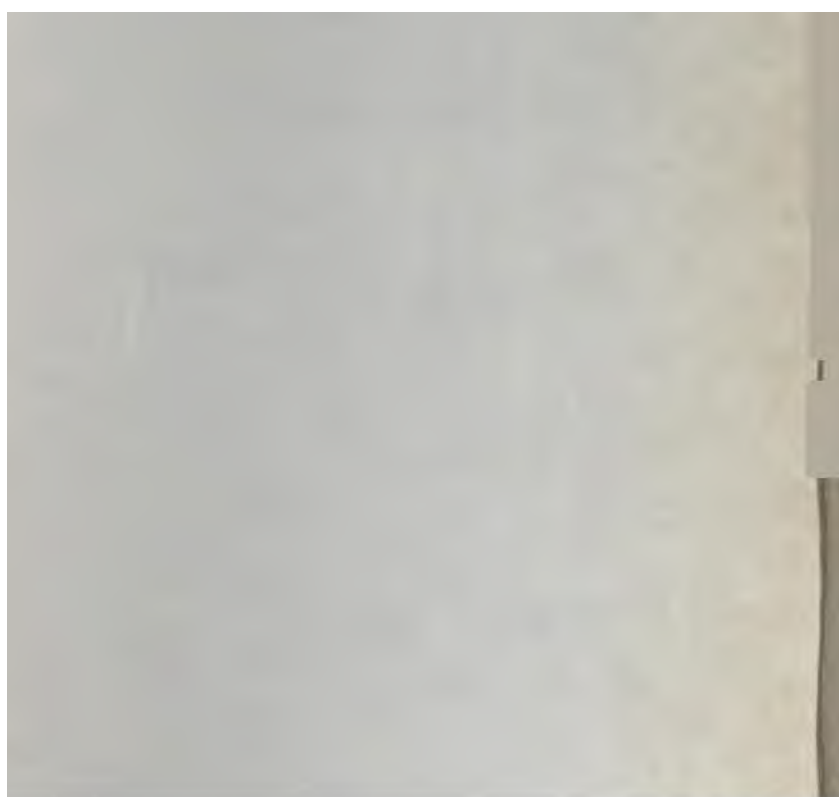
Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.









Zeitschrift

für die

alttestamentliche Wissenschaft.

Herausgegeben

von

D. BERNHARD STADE,

Geh. Kirchenrath und Professor der Theologie zu Gießen.

1901

Einundzwanzigster Jahrgang

Mit 8 Abbildungen

Giessen

J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung
(Alfred Töpelmann)

1901.

Alle Rechte vorbehalten.

Inhalt.

	Seite
Luther, Die israelitischen Stämme	1
Beer, ψ 73, 24 b: וְאֵת כְּבֹד חֲקֹנָיו	77
Chajes, Miscellen	79
Bächler, Das Entblößen der Schulter und des Armes als Zeichen der Trauer	81
Volz, Die Handauflegung beim Opfer	93
Goettsberger, Die syro-armenischen und die syro-koptischen Bibelcitats aus den Scholien des Barhebraeus	101
Haacke, Zu Jerem. 2, 17	142
Steininger, Ein neues hebräisches Wort	143
Stade, Die Kesselwagen des salomonischen Tempels I Kö. 7, 27—39. Mit 6 Abbildungen	145
Fraenkel, Zu Ben Sirā	191
Budde, Die ursprüngliche Bedeutung der Lade Jahwe's	193
Mez, Nochmals Ri. 7, 5. 6	198
Cheyne, The Image of Jealousy in Ezekiel	201
Meinhold, Miscellen	203
Bibliographie	209
Arnold, The Composition of Nahum 1—2:3	225
Baumann, Zwei Einzelbemerkungen	266
Margolis, A Passage in Ecclesiasticus	271
Kahle, Beiträge zur Geschichte der hebräischen Punctuation	273
Bacher, Zu Ed. Königs neuestem Werke	318
Nestle, Miscellen	327
Stade, König Joram von Juda und der Text von 2 Kön 8, 21—24	337
Holzinger, Der Schaubrottisch des Titusbogens. M. 2 Abbildgn.	341
Ley, Zur Erklärung von Ps. 45, 13. 10, 9. 10	343
Bibliographie	348

Die Verantwortung für den Inhalt der in diese Zeitschrift aufgenommenen Aufsätze tragen, soweit nicht ausdrücklich das Gegentheil angegeben ist, allein die Verfasser derselben.

Der Herausgeber.

Die israelitischen Stämme.

Von Bernh. Luther.

Abkürzungen: KHC = Kurzer Handcommentar zum AT, herausg. v. Marti. Freiburg i. B. und Leipzig. — I = Geneais, erklärt von Holzinger. 1898. — V = Deuteronomium, erklärt von Bertholet. 1899. — VII = Richter, erklärt von Budde. 1897. — IX = Könige, erklärt von Benzinger. 1899.

I. Entstehung, Wesen und Bedeutung der Stämme.

Bevor wir unsere Untersuchung beginnen, ist es nötig, den Begriff „Stamm“ genau zu fixieren und von Begriffen ähnlichen Inhalts scharf zu sondern. Dadurch, dass man die Ergebnisse anthropologischer Forschungen auf die Zustände des alten Israels übertragen hat, sind Ausdrücke wie „Clan“ und „Unterstamm“ recht gebräuchlich geworden. Da sie aber keine direkt entsprechenden Correlate im Hebräischen haben, sind sie leicht geeignet, irrtümliche und schiefe Anschauungen hervorzurufen. Unsere Terminologie muss derjenigen des AT möglichst entsprechen. Vier Ausdrücke kommen für uns in Betracht: **בית אב**, **משפחה**, **שבט**, **מטה**. **בית אב** werden wir mit „Vaterhaus“ oder „Familie“ übersetzen, **משפחה** mit „Geschlecht“ und **שבט** und **מטה** mit „Stamm“.¹

I. משפחה.

Wie viel Glieder die Familie umfasste, vermögen wir nicht mehr zu erkennen. Nur dass die Verwandten der

¹ Man ist in der Wiedergabe dieser Ausdrücke nicht selten ganz willkürlich verfahren.

Mutter nicht dazu gehören, sehen wir aus Jdc. 9, 1. Die Brüder Abimelechs sind **בית אבי אמו**, aber nicht sein eigenes. Die Familie gehört zum Geschlecht, der nächst höhern Einheit. Abraham schickt seinen Diener **ואל משפחתי בית אבי** Gn. 24, 38; es ist natürlich, dass das zweite Substantiv der weitere Begriff ist, der das erste mit in sich enthält. Abimelech spricht Jdc. 9, 1 zum ganzen Geschlecht der Familie seiner Mutter. (Die Verwandten seiner Mutter gehören also nicht einmal zu seinem Geschlecht.) Cf. 2 Sam. 16, 5 **משפחת בית שאול**.

a. Der Umfang des Geschlechtes.

Die Stadt Sichem besteht aus mehr als einem Geschlecht: Abimelech fordert das Geschlecht auf, dem die Familie seiner Mutter angehört, die sämtlichen Herren Sichems seinem Vorhaben geneigt zu machen. In anderen Fällen werden die Bürger einer Stadt demselben Geschlecht angehören. Gideons Heimatstadt kann nur deshalb **עמרת אבי העזרי** heissen, weil mindestens der grösste Teil der Einwohner diesem Geschlecht angehörte. In zwei Fällen kennen wir die Grösse von Geschlechtern. Gideon hat 300 Kämpfer Jdc. 7, 16; dass diese Geschlechtsgenossen von ihm sind, wird besonders aus 8, 2 folgen. („Ist die Nachlese Ephraims nicht wichtiger als die Weinernte Abiesers?“) Die **משפחה** der Daniten besteht aus 600 kriegstüchtigen Männern Jdc. 18, 11, die zwei Ortschaften, Zor'a und Ešta'ol, bewohnen. Wir werden annehmen dürfen, dass diese beiden Geschlechter mit zu den grössten gehören, Abieser wegen der Ausdehnung seiner Macht, Dan, weil es Stamm wurde.

b. Die Organisation des Geschlechtes.

Zweimal sehen wir im AT das Geschlecht in Aktion treten. David lässt sein Ausbleiben am Neumondfest bei

Saul damit entschuldigen, dass er in Betlehem¹ ist, um dort das **לכל הימים זבח** zu begehen 1 S. 20, 6. 29. Das Geschlecht vereinigt sich bei bestimmten Anlässen zu gemeinsamem Geschlechtskult. In der Erzählung der klugen Frau von Tekoa handelt es sich darum, dass der Sohn einer Witwe seinen einzigen Bruder erschlägt, das Geschlecht verlangt Herausgabe des Brudermörders, um an ihm die Blutrache zu vollziehen, 2 S. 14, 5—7. Man kann hieraus nicht gleich schliessen, dass das Geschlecht in jedem Fall die Blutrache für den Mord eines Geschlechtsangehörigen übernimmt, da dieser Fall ganz exceptionell ist. Männliche Familienangehörige sind nicht mehr da, denen wohl zunächst die Pflicht der Blutrache obläge, also muss das Geschlecht eintreten. Ob also die Blutrache immer Pflicht des Geschlechtes ist, oder ob dieses nur bei besonderen Anlässen als Ergänzung der Familie eintritt, vermögen wir nicht zu beurteilen.

Da wir von sonstigen Funktionen der Geschlechter nichts hören, werden wir annehmen dürfen, dass sie in historischer Zeit für das politische Leben keine entscheidende Bedeutung haben. Politisch wichtig sind territoriale Bezirke. Sie werden repräsentiert durch die **שירים** oder **זרים** oder **זקנים**. David sucht 2 S. 19, 12 erst die **זקני יהודה** für sich zu gewinnen, bevor er nach der Besiegung Absaloms wieder nach Jerusalem zurückkehrt. Die **זקני ישראל** machen David in Hebron zum König über Israel 2 S. 5, 3. Ahab berät sich mit allen **זקני הארץ** über den Kriegszug gegen Benhadad 1 Rg. 20, 7. 8. Auch die Machthaber in den Städten haben dieselben Titel. Die **זרים** und **זקנים** von Jesreel lassen

¹ Ob die Conjekture Klostermanns, im kurzgefassten Commentar von Strack und Zöckler, 1 Sam. 20, 28 nach **LXX ער עת לחם** statt **ער עת לחם** zu lesen, die mit grossem Eifer von Marquart, Fundamente p. 23 angenommen wird, richtig ist, ist doch noch sehr zweifelhaft.

den Nabet steinigen 1 Rg. 21, 8f. Gideon lässt die **קצי** und **קצי** der Stadt Suchot hinrichten Jdc. 8, 14—16. Sie sind 77 an der Zahl, wir werden uns darunter die Häupter der politisch berechtigten Familien vorzustellen haben. Nach Ex. 18, 21f. haben sie auch in geringeren Sachen Recht zu sprechen. Das Dtn. kennt besondere **קצי**. Die Spezialisierung und Ämterteilung ist gewiss erst jüngeren Datums, ursprünglich ruhen die verschiedenen Würden alle bei denselben Personen. Diese Verfassung werden wir unbedenklich auch für das Geschlecht annehmen dürfen. Aus allem, was wir wissen, geht hervor, dass das Geschlecht eine der ältesten Einrichtungen ist. Es reicht nur noch in Rudimenten in die historische Zeit: in der Blutrache und im Geschlechtskult. Wir können verfolgen, wie das Geschlecht immer mehr an Bedeutung verliert. Die ältesten Quellen erwähnen es noch ziemlich häufig, selbst Juda² und Dan, die später durchaus als Stämme gelten, sind in dem ältesten Bestandteil von Jdc. 17. 18 noch Geschlechter. Im Dtn. ist von **משפחה** nur einmal die Rede 29, 17, also nicht einmal in den Gesetzen, sondern in einer der Schlussreden, auch hier ist es als Glied einer Aufzählung (Mann oder Weib oder Geschlecht oder Stamm) ganz bedeutungslos. Im Zustand der Ansässigkeit verliert das Geschlecht immer mehr an Bedeutung, daher müssen wir schliessen, dass es den meisten Einfluss im Zustande des Nomadenlebens gehabt hat. Gen. 12, 3; 28, 14 Am. 3, 1 Mich. 2, 3 wird **משפחה** gleichbedeutend mit „Volk“ gebraucht; das weist auch darauf hin, dass es einst mehr zu bedeuten hatte, sonst würde es in diesem

¹ Budde, KHC VII, hält sie für Geschlechtshäupter, dazu ist aber die Zahl zu gross.

² Jdc. 17, 7 **משפחת יודה**. Mit Recht behauptet Grüneisen (der Ahnenkultus etc. 241 A. 1) gegenüber Budde etc. die Echtheit dieser Worte. Näheres s. S. 20 A. 1.

Sinne nicht angewandt werden. Wir werden daher das Recht haben anzunehmen, dass die vorkönigliche Stufe der Verfassung, die durch die *וְקָנִים* etc. dargestellt wird, hervorgegangen ist aus der Geschlechtsverfassung. Das Geschlecht zerfiel in Vaterhäuser. Deren *וְקָנִים* bildeten die Regierung des Geschlechtes. Diese wird sich erstreckt haben auf die Beratung der politischen Fragen, der Rechtsprechung und der Criminalgerichtsbarkeit, soweit diese damals überhaupt staatlich vorhanden ist.

Auch die Frage, in welcher Weise das Geschlecht im Kriege organisiert ist, können wir nur durch Rückschlüsse aus den späteren Verhältnissen ermitteln. Der Prophet Amos verheißt 5, 3: „Die Stadt, die hinauszieht als Tausendschaft (*אַלֶּף*), wird übrig behalten eine Hundertschaft (*מֵאוֹה*), und die herauszieht als Hundertschaft, wird übrig behalten eine Zehntschaft (*עֶשְׂרֵה*)“.¹ Es ist dem Verfasser ganz selbstverständlich, dass hinter *אַלֶּף*, *מֵאוֹה* und *עֶשְׂרֵה* zu ergänzen ist *אִנְשֵׁי חַיִּל* oder *נְבָרִים* oder ähnlich. Die Abteilungen des Heeres wurden von den Contingenten der Städte gebildet. Die Angehörigen derselben Stadt kämpften in derselben Tausend-, Hundert- oder Zehntschaft zusammen. Dasselbe lehrt 1 S. 17, 17. 18. Isai schickt den David ins Lager, damit er sich nach dem Befinden seiner 3 Brüder erkundigen soll und ihnen Lebensunterhalt bringen. Dem *שָׂר הָאַלֶּף* soll er 10 Milchkäse geben. Voraussetzung ist, dass die 3 Brüder zusammen demselben Tausend angehören und daher unter demselben Tausendführer dienen. Während wir die Hundert- und Zehntschaften nur als militärische Abteilungen kennen,²

¹ cf. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten Heft V, zu Am. 5, 3.

² Es ist wohl richtig, wenn Dillmann (Comm. zu Exod. etc.³: 1897 von Ryssel) zu Ex. 18, 24—27 bemerkt, dass die *שָׂרִים* der Tausendschaften etc. ursprünglich von den Richtern getrennt waren wie Dtn. 1, 15. 16. Anders allerdings Bertholet KHC V.

hat die Tausendschaft eine umfassendere Bedeutung. Bethlehem ist eine der אלפי יהודה Mich. 5, 1. Derselbe Ausdruck 1 S. 23, 23. Gideon spricht Jdc. 6, 15: „Meine Tausendschaft ist die kleinste in Manasse, und ich bin der geringste in meinem Vaterhause.“ Danach ist אלף ein Teil des Stammes und umfassender als ein Vaterhaus. Aus Mich. 5, 1 und Jdc. 6, 15 folgt noch, dass die Tausendschaften von sehr verschiedener Grösse sein können, dass also der Begriff sich mit seinem ursprünglichen Inhalt nicht mehr deckt. אלף kann zunächst nur eine Gemeinschaft von 1000 Personen sei, wird aber Mich. 5, 1 rein lokal gebraucht¹. Dass die אלפים nach dem Empfinden der alten Zeit eine grosse Rolle spielten, scheint aus Ex. 20, 6. 34, 7 Dtn. 5, 10 hervorzugehen. Jahwe will denen, die ihn lieben und seine Gebote halten, Gnade erweisen לאלפים. In der Regel² erklärt man, dass unter אלפים 1000 Generationen gemeint sind, da ja auch Dtn. 7, 9 den Ausdruck durch אלף דור wiedergibt. Das ist aber noch kein Beweis dafür, dass der ursprüngliche Sinn auch so gewesen ist. Vielmehr ist wohl die Auffassung Dillmanns³ richtig, der unter אלפים den „weiten Kreis von um den einen her lebenden Menschen-tausenden“ versteht. Daran ist nur zu bemerken, dass אלף term. techn. („Tausendschaft“) ist. Wie verhält sich nun משרדה zu אלף? Es liegt nahe zu glauben, dass beide identisch sind (der Angehörige des Geschlechtes Abieser redet von seiner Tausendschaft), aber strikt beweisen lässt es sich nicht. Jedenfalls müssen die Begriffe sehr ähnlichen Inhalt haben; die Stadt Ophra deckt sich wenigstens in

¹ Auch die deutsche Tausendschaft hat sich in dieser Weise entwickelt, cf. Brunner.

² Smend, Alt. Religionsgeschichte² 309 A. 3, Steuernagel (Comm. 2. Dtn.), Bertholet KHC V zu Dtn. 7, 9.

³ Comm. zu Exod. etc. 3 A. v. Ryssel 1897 zu Ex. 20, 6.

der Hauptsache mit einem Geschlecht, Betlehem ist eine Tausendschaft. Falls die beiden Ausdrücke nicht dasselbe bezeichnen, so müssen wir jedenfalls annehmen, dass die eine Institution (es bleibt aber fraglich, welche) aus der anderen erwachsen ist.¹

Auf grund des soeben Erörterten lernen wir wenigstens einige Züge der Organisation des Geschlechtes in militärischer Hinsicht kennen. Im Kriege bilden die Kämpfer desselben Geschlechtes ein gemeinsames Contingent. Im Kriege bedarf es viel mehr eines einzigen Oberhauptes als im Frieden. Dies ist der Sar. Das Heer eines Stammes oder Volkes hat mehrere sarim Jdc. 5, 15 2 Rg. 9, 5. Diese sarim hatten wohl noch andere Befugnisse als den Oberbefehl im Kriege. 1 Rg. 22, 26 wird ein שַׂר הָעֵיר erwähnt. Er scheint ein königlicher Beamter zu sein, ebenso die שַׂר הַמִּדְיָנוֹת 1 Rg. 20, 15. 17. Die medina muss dem Wortsinn nach zunächst ein Gerichtssprengel gewesen sein. Dass die königlichen Statthalter der medinot sarim genannt werden konnten, lässt wohl den Rückschluss zu, dass den ursprünglichen sarim eine ähnliche Thätigkeit nicht fern lag. Die sarim der Geschlechter hatten auch richterliche Competenzen, sie führten wahrscheinlich wie im Kriege den Oberbefehl über die Streitmacht des Geschlechtes, so im Frieden den Vorsitz der Beratungen der זְקֵנִים. Beide werden auch Jdc. 8, 14 unterschieden.

¹ Edom zerfällt nach Gen. 36 in Tausendschaften. Man hat vorgeschlagen, in diesem Capitel für אֵלִים immer אֵלִי zu lesen. Für uns kommen beide Lesungen auf dasselbe hinaus, da אֵלִי den Führer der Tausendschaft bezeichnen würde. Edom steht dem Nomadenleben näher als Israel. Da wir für Israel eine Geschlechtsverfassung im Zustande des Nomadenlebens konstatieren durften, legt auch der Vergleich mit der Verfassung Edoms den Schluss nahe, dass Geschlecht und Tausendschaft mindestens einander sehr ähnlich sind.

c. Die Angehörigen der Geschlechter.

Zum Geschlecht gehören nur die Besitzenden. Diese vielfach verkannte Thatsache ist schon von Ed. Meyer¹ gewürdigt worden und zwar auf grund von 2 Rg. 15, 19. 20: Tiglatpileser legt Menachem von Israel einen Tribut von 1000 Talenten Silber auf. Um diese Summe aufzutreiben zu können, erhebt Menachem von den גְּבוּרֵי הַחַיִל eine Kopfsteuer von 50 Sekel Silber. גְּבוּרֵי חַיִל — אֲנָשׁ חַיִל ist Bezeichnung der Streitmacht. Man hat darunter oft Söldner verstanden, synonym mit כְּרֵתִי וְפֹלֵתִי, aber diese Auffassung² wird durch unsere Stelle widerlegt. Zu Menachems Zeiten muss es 60000 גְּבוּרֵי חַיִל in Israel gegeben haben. Es ist garnicht denkbar, dass irgend ein israelitischer König soviel Söldner unterhalten hat. Man würde doch auch Söldnern keine Steuer auferlegen! Für jene Zeiten kommen dafür nur die Grundbesitzer in Betracht. Diese heissen גְּבוּרִים etc., weil sie im Kriegsfall ausgehoben werden, sie sind die „wehrpflichtigen Männer“. Zu demselben Resultate ist Ed. Meyer auch auf anderem Wege gekommen.³ Noch Benzinger⁴ kennt diese Thatsachen nicht. Zu 2 Reg. 15, 20 sagt er: אֲנָשׁ חַיִל wird man hier nicht gut anders deuten können als „vermöglische Leute“. Nun steht aber nicht אֲנָשׁ חַיִל da, sondern גְּבוּרֵי הַחַיִל, ein Ausdruck, bei dem der militärische Charakter der Besteuerten etwas schärfer betont wird. Ausserdem hat man nicht das Recht, ein so offenbar als term. techn. verwandtes Wort bald so, bald so zu verstehen. Zu den Geschlechtern gehörten also nur Leute, die so begütert waren, dass sie sich selbst zum Kriege ausrüsten

¹ GDA I 1885, § 367.

² Die auch von Bertholet, Stellung der Israeliten etc. zu den Fremden, S. 39 A. 1, bestritten wird.

³ Entstehung des Judentums 1896, S. 152.

⁴ KHC IX.

konnten. „Das Äquivalent dazu ist, dass ihnen allein die politischen Rechte zustehen, die der Geschlechtsverband gewährt. Sie sind vollberechtigte Glieder der Volksgemeinde, aus ihnen gehen die Ältesten hervor, die das Volk vertreten und regieren.“¹ Die Bevorrechtung der Geschlechts-genossen hat ihre notwendige Kehrseite in der Entrechtung der anderen. Ihnen fehlen alle politischen Rechte. Das Ansehen der Geschlechter war sehr bedeutend, wie 1 Sam. 10, 11. 12 treffend ausgedrückt ist. Als Saul unter den Trupp nebi'im geraten ist, fragen sich die Leute erstaunt: was ist das mit dem Sohne des Kis? (מה זה היה לבן קיש) ist Saul auch unter den nebi'im? 12 Und ein Mann von dort antwortet: wer ist aber der Vater jener — d. h. der nebi'im — (ומי אביו)? Gross ist das Erstaunen darüber, dass der einem alten Adelsgeschlechte angehörige Saul unter diese Schar ahnenloser Leute kommt.

Wird der Name eines Geschlechtsangehörigen genannt, so wird durch בן mit folgendem Eigennamen seine Geschlechtszugehörigkeit bezeichnet. Der zweite Eigenname kann ein Geschlechtsname sein: אבי עזר, תנחומת etc. Er kann auch Name des Vaters sein, besonders wenn sich das Geschlecht nach einem Manne nennt, dessen Name dann gewiss oft wiederkehrt.² Wie viel wichtiger das Geschlecht ist als das Individuum, ersieht man daraus, dass anscheinend nicht selten Fälle vorkommen, wo die Männer gar keine Individualnamen tragen: 1 Reg. 4, 8 בן חור 9 בן דקר 10 בן חסד 11 בן אבינר 13 בן נבר, sondern nur ihre Angehörigkeit zu einem Geschlecht ausgedrückt wird. Benzinger glaubt an-

¹ Ed. Meyer, Entst. d. Jdt. S. 153.

² Um die Frage, welche Namen Geschlechtsnamen sind, zu beantworten, wäre eine genaue, besonders sprachliche Untersuchung der Namen notwendig, unter steter Berücksichtigung der phönizischen, palmyrenischen, sabäischen etc. Namen.

nehmen zu müssen, dass in diesen Fällen überall der Eigename ausgefallen ist. Dass dies bei 5 Namen derselben Liste geschehen ist, ist ganz unwahrscheinlich, zumal in LXX gleichfalls die Eigennamen fehlen. Es ist sehr wohl möglich, dass wir hier eine ältere Stufe der Namenbildung haben, als die sonst im AT übliche — ist doch diese Aufzählung der von Salomo eingerichteten Kreise und ihrer Statthalter sicher eins der ältesten Stücke der hebräischen Literatur. Der Name בן דן kehrt wahrscheinlich 2 Rg. 9, 25 in der Form בן דן als Eigename wieder.

Wenn wir bei anderen Völkern nach einer der mischpacha entsprechenden Institution suchen, so werden wir zunächst an das griechische $\gamma\epsilon\nu\omicron\varsigma$ denken. Stade¹ identifiziert es auch wirklich damit. Aber das wird nicht richtig sein, da das griechische $\gamma\epsilon\nu\omicron\varsigma$ erst aus der Familie hervorgegangen ist durch deren Erweiterung. Dies ist aber nur bei eingermassen konstanten Verhältnissen möglich, im Zustand der Ansässigkeit, nicht aber während des Nomadenlebens, in das die mischpacha zurückreicht. Es wird richtiger sein, mit Ed. Meyer² und Grüneisen³ die Phratric als das Correlat der mischpacha anzusehen. Es ist sehr charakteristisch, dass die Geschlechtsgenossen אחיו heissen Gn. 24, 27. 29, 15 1 Sam. 20, 29. Ebenso wie die griechische „Brüderschaft“ wird die mischpacha durch Blutsbrüderschaft entstanden sein. Dass sehr bald die Fiktion sich bildete, die demselben Geschlechte angehörenden אחיו stammten von demselben Vater ab, ist begreiflich. Von hier aus bildet sich die genealogische Anschauungsweise. Wir sehen, dass das Wort „Geschlecht“ in keiner Weise das Wesen der משפחה bezeichnet, vielmehr ganz falsche Vorstellungen

¹ GVL

² GDA II 207. 56. 57.

³ Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels 1900, S. 248.

wachruft. Aber auch der „Clan“ entspricht der משפחה jedenfalls nur sehr teilweise.¹ Wir werden warten müssen, bis uns aus dem Sprachschatz heutiger Nomaden oder solcher Völkerschaften, die auf dem Übergang vom nomadischen zum sesshaften Leben sich befinden, ein passender Ausdruck dargeboten wird.

Wirklich den γένη scheinen die nachexilischen Geschlechter zu entsprechen, die בית אבות heissen, also sich wohl aus der Familie entwickelt haben. Allerdings ist es nicht möglich, dass die grossen aus dem Exil zurückkehrenden Geschlechter von 2000—5000 Mann aus einer Familie entstanden sind. Hier müssen viele andere Momente mitgewirkt haben. Aber trotzdem müssen wir annehmen, dass diese Geschlechter sich zunächst durch Vermehrung und Erweiterung der Familien gebildet haben, daher tragen sie ihre Namen. Die alten mischpachot werden im Deuteronomium garnicht mehr erwähnt.

2. שבט (oder מטה)²

In der historischen Zeit sind die Stämme im wesentlichen Territorien. Dieser territoriale Charakter tritt gerade in der ältesten Quelle, dem Deboraliede, am stärksten hervor. Die Stämme, die an dem Kampf gegen die Kanaaniter teilnahmen, werden gepriesen, die anderen, die säumig zu Hause sitzen geblieben sind, scharf getadelt. Auf diese Weise werden alle Stämme aufgezählt, die damals zu Israel gerechnet wurden. Die Namen, die wir später als Stämme kennen, sind hier geographische Begriffe. Bei Ephraim, Machir, Sebulon, Issachar ist das ganz deutlich: Von Ephraim, von Machir, von Sebulon stiegen herab Ge-

¹ Über die Clanverfassung, cf. Meitzen, Art. „Ansiedlung“ im Handwörterbuch der Staatswissenschaften I 302.

² מטה wird bekanntlich besonders von P gebraucht.

bieter, „Fürsten in Issachar“. Ruben („an R.'s Bächen gab es schwere Überlegungen“), Gilead („G. blieb ruhig jenseits des Jordan“), Dan („warum ist er als gēr bei den Schiffen?“) und Ascher („A. sass still am Meeresufer“) haben freilich persönlichen Charakter, aber sie sind nicht in dem Sinne Individuen, wie sie die Genealogie später auffasst, sondern sie sind personifizierte geographische Begriffe. Das wird am deutlichsten an der Erwähnung des Namens Gilead, der stets einen Teil des Landes jenseits des Jordan bezeichnete und auch so stark als geographischer Begriff empfunden wurde, dass man ihn nicht zum Sohne Jakobs machte. V. 18 werden Sebulon und Naphtali kollektiv gebraucht: „Sebulon ist das Volk, das sein Leben gering achtet, und Naphtali auf den Höhen des Gefildes“.

Dasselbe können wir für Ephraim, Benjamin und Ascher auch auf anderem Wege beweisen. **אֶפְרַיִם** hat dieselbe Form wie **נְהָרִים**, **מְחֻנִּים**, **מְצָרִים**, Wörter mit der Endung **ִים** — sind Lokalitäten.¹ Diesen Charakter hat der Name nie verloren, da er unzertrennlich war von dem Gebirgslande südlich der Ebene Jesreel. Darum ist auch die Zusammenstellung **הָר אֶפְרַיִם** zu allen Zeiten sehr häufig.² Von Ephraim ist nicht zu trennen Benjamin, der bedeutet „der Südliche“, also nur zu einer Zeit entstanden sein kann, wo feste Wohnsitze eine derartige Bezeichnung möglich machten. Ascher hat W. M. Müller³ für die Zeiten Setis I. und Ramses II. als ein Land in Nordpalästina nachgewiesen. Die späteren israelitischen Bewohner dieses Gebietes haben also diesen Namen einfach übernommen.

Die Stämme Ephraim, Benjamin und Ascher können

¹ Ed. Meyer, GDA I 290 A.

² **אֶפְרַיִם** allein kommt nur bei Hosea oft vor. Vergl. die Statistik bei Staerk, Studien I S. 84.

³ Asien und Europa, S. 236f.

lehnach, da ihre Namen ursprünglich an Gegenden Palästinas laften, auch erst nach der Ansiedelung entstanden sein. Auch Wellhausen und Guthe¹ haben auf grund ihrer Ansicht von der Verwendbarkeit der Sagen für die Geschichte diese Stämme (nebst Manasse, Dan, Naphtali, Gad) für palästinisch gehalten. Es wäre aber verfehlt, wollte jemand aus der Gleichheit der Resultate auf die Berechtigung jener Methode schliessen. Nur bei Ephraim und Benjamin können wir aus der Namensform beweisen, dass sie ursprünglich Namen von Gegenden sind; und dass Ascher uns in ägyptischen Inschriften entgegentritt, beruht ganz auf Zufall. W. M. Müller² hat wenigstens im Allgemeinen mit der (allerdings von ihm selbst als misslich erklärten) Vermutung Recht, dass wir vermutlich bei reichlicherem Material alle Namen der israelitischen Stämme in Palästina vor der israelitischen Einwanderung würden nachweisen können. Dies würde ganz der Art und Weise entsprechen, wie sich die Israeliten des Landes bemächtigt haben. Die Okkupation geschah ganz allmählich und hat gewiss mehr als ein Jahrhundert in Anspruch genommen. Zuerst wurden einige geduldet, nach und nach immer mehr, bis das Bergland in ihren Händen war, wobei stark betont werden muss, dass auch diese Bergbewohner viel kanaanäisches Blut in sich hatten. Natürlich übernahmen sie die ganze Kultur von den früheren Herrschern des Landes und damit auch die Namen der Städte und Gegenden. Freilich giebt es im AT eine Anschauung, nach der die Israeliten Namen kanaanitischer Städte geändert haben, z. B. Lus in Betel, Kirjat arba' in Hebron, Jebus (!) in Jerusalem etc., aber sie scheint nur jungen Quellen anzugehören. Es soll mit dem Gesagten

¹ cf. S. 36 f.

² *Alt. u. Eur.*, S. 237.

übrigens nicht geleugnet werden, dass dieser oder jener Stammesname israelitischen Ursprungs sein kann.

Im Hebräischen giebt es zwei Worte, die den Begriff ausdrücken, den wir mit „Stamm“ wiedergeben: שבט und מטה. Diese doppelte Benennung legt die Vermutung nahe, dass der Begriff kein hohes Alter hat. Das Geschlecht, das wir vorhin als alte Einrichtung kennen lernten, heisst nur משפחה. Da שבט „Stab“ und מטה „Zweig, Stab“ auch in ihrer ursprünglichen Bedeutung Synonyma sind, werden wir annehmen dürfen, dass dieselben Vorstellungen massgebend gewesen sind, den Begriff des Stammes durch diese Worte auszudrücken. Die Erklärung finden wir Jdc. 5, 14b: מני מכיר ירדו מחקקים ומובלן משכים בשבט.¹ Hier stehen im Parallelismus מחקקים und משכים בשבט. Wie an unserer Stelle bezeichnet מחקק auch Dtn. 33, 21, Jes. 33, 22 eine Person. Nu. 21, 18 dagegen steht es parallel mit משענת, Gn. 49, 10 parallel mit שבט. Leider ist das Material zu dürftig, um die Frage zu beantworten, ob מחקק und שבט etwa termini technici sind. Gn. 49, 10 (ואחזק מבין) לא יסור שבט מיהודה (ומחזק מבין) wird der מחקק in sitzender Stellung getragen, er bezeichnet also wahrscheinlich hier den Stab, den der Herrscher als Richter trägt. Dies entspricht gut der Grundbedeutung von חקק „einstechen“, es ist der Stab, der in die Erde gebohrt wird. שבט ist Jdc. 5, 14 offenbar der Kommandostab („die einherziehen בשבט“), diese Auffassung liegt auch Gn. 49, 10 nahe. Wenn wir auch nicht behaupten können, dass שבט ursprünglich stets der Name für das Abzeichen der Heerführer ist, so wissen wir doch, dass es öfter so genannt worden ist. Nach dem Deborahliede giebt es also in den einzelnen Stämmen mehrere Stabträger: 14 „von Machir stiegen herab (Plur) Scepterträger und von Sebulon, die

¹ Der Satz hört hier auf nach Budde, מני ist nach v. 15 zu ziehen und mit dem folgenden י zu verbinden: מקרי.

mit dem Stab einherziehen“. Die Kontingente der Stämme stehen nicht unter einheitlichem Kommando, sondern zerfallen in verschiedene selbständige Abteilungen, wahrscheinlich die Aufgebote der Geschlechter oder Tausendschaften. Diese kleinen staatlichen Organismen der ältesten Zeit nach der Ansiedelung konnten auf die Dauer den Kampf mit den mächtigeren Nachbarn allein nicht aufnehmen. Es war durchaus notwendig, sich zu grösseren Verbänden zusammenzuschliessen, die auf grund der geographischen Lage zuerst für eine bestimmte Aufgabe geschaffen, mit der Zeit eine dauernde Institution wurden. Im Kriegsfall traten sie in Aktion, wurden deshalb nach dem Abzeichen des „Herzogs“ genannt.

Die Kompetenzen der Stämme wurden wahrscheinlich allmählich ausgedehnter, so werden sie auch die Rechtsprechung oder wenigstens einen Teil der Rechtssprechung an sich gezogen haben. Dies wird aus folgenden Anzeichen zu erschliessen sein. Gn. 49, 16: **דן דיין עמו כאחד שבטי ישראל** „Dan wird sein Volk richten wie einer der Stämme Israels.“

Würde nur das erste Glied des Verses dastehen, so könnte man glauben, dass **דן** durch den Namen des Stammes veranlasst sei und daher im übertragenen Sinne gebraucht sein könne. Da aber das zweite Glied aussagt, dass Dan in dem **דן** etwas erhalten soll, was die anderen Stämme schon besitzen, so muss **דן** wörtlich verstanden werden. Der Inhalt des Verses ist: Der Dichter hofft, dass Dan seine eigene Gerichtshoheit haben wird wie irgend einer der anderen Stämme. Gn. 49, 10 „nicht wird der Richterstab (**מחקק**) von Juda weichen“ ist zwar nicht strikt beweisend für die Gerichtsbarkeit der Stämme, da hier jedenfalls an den König gedacht ist. Aber da dem Stamm diese Function zugesprochen wird, liegt der Gedanke nahe, dass er sie auch wirklich gehabt hat.

Leider wissen wir gar nichts über die מדינות, die 1 Rg. 20, 14. 15. 17 erwähnt werden. Aus dem Namen zu schliessen, müssen es Gerichtssprengel sein. Sie stehen unter שרים. Diese führen 232 Leute (נערים) in den Kampf, doch wohl ihre persönlichen Diener. Mit Geschlechtern oder Städten werden diese מדינות nicht identisch sein. Es liegt nahe, sie mit den Stämmen zu identifizieren oder wenigstens anzunehmen, dass die Einteilung nach Gerichtssprengeln sich an die Einteilung nach Stämmen angelehnt hat. Ebenso hat auch Salomo sich in seiner Kreiseinteilung an die Einteilung nach Stämmen angeschlossen.¹

Bei der Frage, mit welchen Organisationen bei anderen Völkern wir die Stämme gleichsetzen wollen, müssen wir wieder einen Irrtum abweisen, der aus dem Namen „Stamm“ erwachsen kann. Die deutschen Stämme sind die Baiern, Sachsen, Franken, Alemannen etc., also die grossen Verbände, die seit dem Anfang des 3. Jahrhunderts n. Chr. auftreten. In sie sind die kleinen „Völkerschaften“, die wir aus Caesar und Tacitus kennen, aufgegangen. Mit jenen Stämmen würden wir wohl am besten gleichsetzen Israel, Moab, Edom etc., die wir als „Völkerstämme“ bezeichnen können. Auf der Stufe der Völkerschaften stehen die Teile, aus denen das spätere Israel entstanden ist: Israel der Nomadenzeit, Juda², Kalibbiter, Keniter etc. Ziemlich dürfte sich dagegen der Begriff „Stamm“ mit den Gauen des Merovingerreiches decken³. Auch sie sind wesentlich territorial bestimmt, an Grösse ungefähr den israelitischen Stämmen gleich, sie sind die losesten Verbände der vorköniglichen Zeit, werden daher von den Königen

¹ Näheres auf S. 34.

² cf. S. 29f.

³ Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte II 144 f., Schröder, Deutsche Rechtsgeschichte³, S. 120f.

in Kreise verwandelt, die unter einem königlichen Beamten stehen.¹

Vielfach hält man die Stämme für sehr alte Organisationen, die schon vor der Einwanderung bestanden haben sollen.² Ebenso wie Spuren von Geschlechtskult zu finden sind, glaubt man solche von Stammeskult nachweisen zu können.³ Als Beleg führt man an Jdc. 18, 19. Die Daniten haben das Gottesbild aus Michas Heiligtum geraubt und ersuchen nun auch den Priester, mit ihnen zu gehen, mit der Begründung, dass es für ihn vorteilhafter sei, anstatt im Hause eines Mannes Priester zu sein *לשבת ולמשפחה בישראל*. Ist *לשבת* wirklich quellenhaft (so Budde), so beweist es doch gar nichts für diese Auffassung. Denn gerade was bewiesen werden soll, dass Stammeskult eine uralte Einrichtung ist, bleibt unbewiesen. Dann brauchten doch die Daniten gar nicht erst den Ephraimiten Micha zu bestehlen, sondern nähmen einfach ihren eigenen Gott und Priester mit. Der Erzählung liegt die Thatsache zu Grunde, dass die Kultusstätte zu Dan Hauptheiligtum sämtlicher Daniten ist. Und das ist auch ganz natürlich. Sobald sich die Verhältnisse nach der Ansiedelung einigermaßen konsolidiert hatten, wurden die kommerziellen Mittelpunkte auch die Hauptkultusstätten ihrer Umgebung, die sich wohl auch hie und da mit dem Umfang eines Stammgebietes deckte. Dass dies aber nicht immer der Fall war, beweist das Dtn. 33, 19 erwähnte Heiligtum, wo sich Sebulon und Issachar nebst *עמם* versammeln, um dort bei Gelegenheit einer Messe Opfer darzubringen. Es ist nicht richtig, von Stammeskult

¹ Trotzdem wird es sich empfehlen, die Übersetzung „Stamm“ für *עמ* beizubehalten und die staatlichen Organismen im Nomadenleben „Völkerstämme“ zu nennen.

² Wellhausen, Guthe, cf. S. 37, 41.

³ Stade, GVI I 403 f., Benzinger, Archäologie 297.

Zeitschrift f. d. alttest. Wiss. Jahrg. 21. I. 1901.

zu sprechen, am wenigsten aber, ihn für das Nomadenleben zu postulieren.

Historische Übersicht.

Den Beginn des Vorstosses von der Wüste her gegen das westjordanische Kulturland sehen wir in den Tell-Amarna-briefen.¹ Das Land der Kanaaniter erfreute sich einer ziemlich hohen Kultur, war aber unfähig, dem fortgesetzten Andrängen der Nomaden Einhalt zu gebieten, da es in eine ganze Reihe kleiner Staaten (πολεις) zerfiel. Die Nomaden bestanden aus verschiedenen Volksstämmen, unter ihnen Israel. Die Kompetenzen dieser Stämme in politischer Beziehung waren sehr gering, im wesentlichen werden sie nur bei grösseren kriegerischen Unternehmungen in Aktion getreten sein. Eine solche Unternehmung war der Kampf gegen die Westjordanier, der mit dazu beitrug, das Nationalgefühl so zu stärken, dass es trotz der grossen Zersplitterung der Folgezeit nie verloren ging. Die Teile, in die die Volksstämme zerfielen, die Geschlechter (mispachot) hatten ziemliche Bewegungsfreiheit. Sie erst hatten eine wirkliche Gewalt über den Einzelnen. Durch Blutsbrüderschaft entstanden, ergänzten sie die Familie in Kultus und Blutrache. Wie die Geschlechtssitte für Jeden bindend war, so hatte auch das Geschlecht über ihn die Gerichtsbarkeit.

¹ Trotz Stades (Entst. d. Volk. Isr.) Widerspruch scheint die Ansicht immer mehr acceptiert zu werden, dass die Chabiru der Tell-Amarna-briefe identisch sind mit den עֲבִיר. Diese Bezeichnung wurde ihnen von den Kanaanitern gegeben, die wahrscheinlich nicht nur einen Volksstamm damit gemeint haben, sondern alle, unter deren Überfällen sie zu leiden hatten (ausser Israel vielleicht Moab, Ammon etc.). Als sich die Israeliten westlich vom Jordan festgesetzt hatten, wurde der Name auf sie beschränkt; denn jetzt heisst עֲבִיר nicht mehr „der jenseits Wohnende“ sondern „der von jenseits Gekommene“ (vom Standpunkt der Kanaaniter aus).

Der Heerbann des Geschlechtes kämpfte gemeinsam in demselben Kontingent unter eigenem Führer. ἀρχήτωρ ἀδέμωτος ἀνέστης (Ilias I 63) wird auch bei ihnen für den gelten, der keinem Geschlechte angehört. Die Regierung lag bei den Familienhäuptern, den zekēnīm, aus deren Mitte das Oberhaupt, der sar, hervorging, der auch das Geschlechtsaufgebot (חֲבִילָה) im Kriege befehligte. Den Israeliten gelang es, im Lande der Kanaaniter festen Fuss zu fassen. Zuerst nur geduldet, wussten sie sich zu Herren der Gebirgsländer südlich und nördlich der Ebene Jesreel zu machen. In den Händen der Kanaaniter blieben nur einige feste Städte (Sichem); vor allen Dingen aber die Ebene Jesreel und ein Strich Landes südlich von Ephraim. Da die Ansiedelung nur sehr allmählich von statten ging und immer nur kleine Territorien besetzt werden konnten, zerrissen die alten Verbände, die ursprüngliche Geschlechterorganisation löste sich auf. Dies wurde noch beschleunigt durch die infolge des Ackerbaus neu eintretende Lebensweise, die den Mann an die Scholle fesselt, und durch die starke Vermischung mit kanaanitischen Elementen. Aber neue Verbände mussten gebildet werden, da neue Aufgaben ihrer Erledigung harreten: der Kampf gegen die Bewohner der Ebene und die Abwehr der Razzien räuberischer Nomaden. Der natürliche Bundesgenosse ist da der Nachbar, das gleiche Interesse schafft lokale Verbände. Diese behaupten, dass ihre Angehörigen unter einander blutsverwandt sind, und nennen sich ebenso wie jene alten Organismen „Geschlechter“. Natürlich werden in vielen Fällen Elemente und Reste der alten Geschlechter in die neuen aufgenommen sein, ebenso aber auch solche von kanaanitischen Einrichtungen.¹ Zu den Geschlechtern gehören nur die Grund-

¹ Die חֲבִילָה Jdc. 9 sind jedenfalls kanaanitisch.

besitzer, die sich selbst zum Kriege ausrüsten können. Daher ist es auch jetzt noch ein Vorzug, einem Geschlecht anzugehören. Aber trotzdem verlieren sie ihre politische Macht an die territorialen, neu entstehenden Verbände (die Stämme) und das Ansehen an die durch Reichtum und Macht ausgezeichneten Familien. Obwohl die Geschlechts-genossen beisammen wohnen, ist doch die Territorialität bei den Geschlechtern nicht zum Prinzip erhoben; dies geschieht erst bei den Stämmen. Diese entwickeln sich zum Teil aus jenen, indem grosse Geschlechter wohl durch Zutritt anderer Elemente zu Stämmen werden, z. B. Juda und Dan¹. Gebildet wurden die Stämme im wesentlichen auf grund der geographischen Verhältnisse, so dass geographisch zusammengehörige Gebiete auch demselben Stamme angehörten. Natürlich haben auch noch andere Momente hemmend oder fördernd mitgewirkt (vielleicht z. B. das Hineinwachsen in kanaanitische Territorien), die wir aber nicht mehr erkennen. Ihre appellativische Bezeichnung erhielten sie nach den von den Kriegsführern getragenen Insignien. Denn der Anlass zur Stammesbildung war das Bedürfnis einer grösseren militärischen Gewalt, um den Kanaanitern Widerstand leisten zu können. Für die gewöhnlichen Verhältnisse mochten diese Stämme genügen. Aber für grössere Kämpfe schlossen sich mehrere Stämme zu Stammverbänden zusammen, von denen wir einen im Deboraliede in Thätigkeit sehen. Das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit dieser Stämme blieb wach, über ihnen stand die ideale Einheit Israel; von dieser Anschauung aus konnten die dem

¹ Jdc. 17, 7 kann **מְשֻׁפָּחֵי יְהוּדָה** auf keine Weise geändert oder entfernt werden. So auch Grüneisen. Wenn aber Gr. meint, dass **מְשֻׁפָּחֵי** und **שָׁבַט** im wesentlichen identisch sind, so verkennt er, dass **מְשֻׁפָּחֵי** eine ältere Bezeichnung für Juda und Dan ist. Gewöhnlich nimmt man an, dass hier **מְשֻׁפָּחֵי** und **שָׁבַט** promiscue gebraucht werden.

Kämpfe müßig zusehenden Stämme getadelt werden. Sie war es auch, welche die Bildung des späteren Königtums ermöglichte.

Auch die Gerichtshoheit haben die Stämme besessen. Trotzdem sind sie nie von einem grösseren Einfluss auf das innere Leben des Volkes gewesen,¹ in der Königszeit hört ihre Bedeutung ganz auf. Die Leitung der Landesverteidigung und der Kriege gingen in die Hände der Könige über. Auch ihre Gerichtshoheit werden sie übernommen haben, die mit der Zeit die Geschlechts- und Stadtgerichte immer mehr eingeschränkt haben.

In den älteren Bestandteilen der historischen Bücher wird stets das Geschlecht des Mannes genannt², ganz selten aber der Stamm, in dem er wohnt. Zu diesen Ausnahmen gehören Saul 1 Sam. 9, 1 איש ימיני, Sim'i ben Gera (בן הימיני), Seba' ben Bikri (בן הימיני), Ba'a' ben Achija (1 Rg. 15, 27 לבית ישור), Chiram von Tyrus (1 Rg. 7, 14 Sohn einer Witwe ממטה נפתלי).

Im grossen und ganzen aber werden die Stammnamen nur erwähnt, um Landgebiete zu bezeichnen. Oft ist אפרים Naphtali als Territorium: 1 Rg. 4, 15 בנפתלי, 1 Rg. 15, 20, 2 Rg. 15, 29 כל ארץ נפתלי. Ascher 1 Rg. 4, 16 באשר. Dan ist (2 S. 20, 18 LXX; 24, 6, 1 Rg. 12, 29; 15, 20) stets die Stadt, ebenso Am. 8, 14; Issachar 1 Rg. 4, 17 בישראל. Aus demselben Grunde wird auch Gad so selten gebraucht (nur 1 S. 13, 7 ארץ גר) und Gilead so häufig.

Zu der Wichtigkeit, die für spätere Zeiten die Stämme

¹ Von einem Stammeskönigtum Gideons ist keine Rede. Wir wissen nur, dass Ophra und Sichem im Bereich seiner Herrschaft liegen. Sichem scheint ausserdem ephraimitisch zu sein Jos. 21, 21 1 Chr. 7, 28. Die Angabe Jos. 17, 7, dass Sichem manassitisch ist, wird auf der Gideongeschichte beruhen.

² Soweit er überhaupt einem Geschlechte angehört.

haben, sind sie erst durch die Literatur gelangt, durch die genealogische Geschichtsschreibung. Das Gefühl, mit den Angehörigen seines Stammes näher verwandt zu sein als mit denen anderer Stämme, wird lange nicht so intensiv gewesen sein wie bei den Geschlechtsgenossen. Aber für die Genealogie konnte man die Stämme gebrauchen, während die Geschlechter dazu viel zu zahlreich und zu sehr dem Wechsel unterworfen waren. Zuerst freilich schwankte man noch, welche Stämme und wieviel man anerkennen sollte; aber als das Schema der 12 Stämme einmal aufgestellt worden war, wurde es in Zukunft mit wenigen Veränderungen immer wieder acceptiert, weil eben das reale Leben nicht korrigierend eingriff, da die nie grosse Bedeutung der Stämme ganz dahin war. Im Anfang der Königszeit spielt Benjamin noch eine Rolle, die ersten Könige des Nordreiches stammen aus Ephraim (1 Rg. 11, 26), die erste Verschwörung im Nordreich geht vom Stamme Issachar aus (Baša); im grossen und ganzen sind aber die das geschichtliche Leben bestimmenden Faktoren nicht die Stämme, sondern der Gegensatz zwischen Israel und Juda.

II. Die Anfänge der Genealogie. Israel und Juda.

Die genealogische Anschauung (d.h. diejenige Anschauung, die sich die Beziehungen der einzelnen Teile des Volkes zu einander und des ganzen Volkes zu anderen Völkern durch verwandtschaftliche Beziehungen der Urväter darstellt) geht wahrscheinlich aus von den Geschlechtern,¹ und ist vermutlich nicht sehr alt. Dies zeigt deutlich eine Statistik des Gebrauchs von ישראל und יהודה in den ältesten Quellen der Geschichtsbücher (Sam., Reg.). Sehr oft kommt Israel allein vor, ferner in

¹ S. 10.

Verbindung mit **איש**, **אנש**, **עם**. Seltner ist **בית יש**, kann übrigens einfach in Analogie zu: **בית חד**, **בית המלך** entstanden sein. Ganz selten ist **בני ישראל**: 1 Sam. 9, 2; 11, 8; 14, 18.

1 S. 11, 8 **בני ישראל שלש מאות אלף** ist nach Budde, Cornill, Kittel, Löhr Glosse.

1 S. 9, 2 a **ואין איש מבני ישראל מוכ ממו** | **שואל בתור ומוכ** | **משכמו ומעלה נבה מכל העם ב**

Budde, Cornill erklären **b** für späteren, aus 10, 23 herübergenommenen Einsatz. Aber die Worte stehen hier in ganz natürlichem Zusammenhang, so dass es absolut nicht nötig erscheint, sie zu streichen. Dass Grösse ein wesentlicher Bestandteil des Heldenideals ist, liegt auch in der Schilderung Absaloms 2 S. 14, 25f. Eher könnte man **aß** missen als einen aus **מוכ** **aα** entstandenen Zusatz. Sicher entscheiden lässt es sich aber nicht.

1 S. 14, 18 **כי היה ארץ האלדום ביום ההוא ובני ישראל**

Diese Stelle muss nach LXX verbessert werden. Hier lautet sie: **ὅτι αὐτὸς ἦεν τὸ ἐφοῦδ ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκαίνη ἐνώπιον Ἰσραήλ**. In Kautzsch's Übersetzung lautet es danach Hebräisch: **כי הוא היה נשא האמור ביום ההוא לפני בני יש**. Die gesperrten Worte sind in beiden Texten gleich. Der Text der hebr. Bibel schliesst sich möglichst eng an den ursprünglichen an. **ובני** ist aus **לפני** entstanden, das **בני** hat im ursprüngl. Text nicht gestanden, fehlt daher auch LXX, ist in Kautzsch falsch eingesetzt.

Auch **ידודה בני** kommt höchstens ganz ausnahmsweise vor¹. Wir finden also **ישראל** und **ידודה** in der ältesten historischen Literatur fast garnicht, vielleicht nie in der Verbindung mit **בני**. Man denkt bei Israel und Juda mehr an Land und Volk, als an die Urväter.

¹ cf. Staerk, Studien zur Religions- u. Sprachgesch. des AT I, 91.

Die jahvistische Genealogie, wonach die Ahnen der zwölf Stämme Brüder, Söhne des Jakob-Israel sind, ist später allgemein anerkannt worden. Wir finden im AT noch Spuren einer älteren Anschauung, deren Abweichung von der jüngeren wesentlich darin besteht, dass sie das Verhältnis Judas zu Israel anders darstellt. Schon öfter ist darauf hingewiesen worden, dass Juda im Deboraliede nicht vorkommt, obgleich hier geflissentlich alle Stämme Israels aufgezählt werden. Juda wurde damals noch nicht zu Israel gerechnet. Dies bestand aus 10 Stämmen, die zwar im wesentlichen selbständig waren, aber doch bei kriegerischen Unternehmungen sich zusammenschlossen und, wie der Gesamtname Israel beweist, ein reges Gemeingefühl besaßen. Erst durch David kam Juda mit Israel in nähere Berührung, die zugleich mit der Reichsbildung zusammenfiel. Man bezeichnete das Reich oft nach der mächtigeren, nördlichen Hälfte Israel, z. B. 2 Sam. 6, 20; 10, 9; 11, 1; 13, 12; 14, 25; 17, 11; 1 Rg. 2, 15; 4, 1; 8, 1; dies geschah jedoch nur in dem Sinne, wie wir etwa die britischen Inseln einfach England nennen. Überdies muss bedacht werden, dass die angeführten Stellen nur für die Zeit des Verfassers bezeugend sind, dass sie daher vielleicht erst ein Ausdruck jener Anschauung sind, welche die Reichsteilung als einen Abfall Judas von der Gesamtheit auffasst Dtn. 33, 7. Das Gefühl der Verschiedenheit war recht lebhaft, wie der entristete Ausruf Abners 2 Sam. 3, 8 **וְרֹאשׁ כָּלֹב אֲנִכִּי אִשׁ לַיהוּדָה** („bin ich etwa ein judäischer Hundskopf?“) sehr drastisch zeigt.¹ Um das ganze davidische Reich zu bezeichnen, sagt man korrekt: 2 S. 3, 10 Israel und Juda von Dan bis Beerseba, 1 Rg. 1, 35 Salomo ist Fürst über Israel und Juda, 2 S.

¹ Auch wenn man mit C. Niebuhr und Winckler **כָּלֹב** liest. Es heisst dann: „Bin ich etwa das Haupt von Kaleb, der über Juda herrscht?“ (d. h. David).

11, 11 Israel und Juda sind in Laubhütten. Ist nur vom späteren Nordreich die Rede, so steht ohne irgend welche Einschränkung Israel, selbst כל שבטי ישׁ 2 Sam. 3, 12; 20, 2, כל שבטי ישׁ 2 Sam. 5, 1. Nun giebt es eine ganze Anzahl von Stellen, wo man Israel als Bezeichnung des ganzen davidischen Reiches auffasst: in der Geschichte von Absaloms Aufstand 2 Sam. 15—19. Man glaubt allgemein¹, an dem Aufstand seien Israeliten und Judäer beteiligt, ja letztere sollen das Hauptkontingent gestellt haben, weil sich ihrer Missstimmung bemächtigt hatte. „In Hebron war der Herd des Aufstandes, der Judäer Ahitophel war seine Seele, der Judäer Amasa, ein Vetter Joabs, war sein Arm“.² Absalom giebt in Hebron das Signal zur Empörung. Zur Wahl dieses Ortes wird ihn dessen uralte Heiligkeit veranlasst haben, — aus demselben Grunde hatte sich hier David zum König machen lassen — und der Gedanke, sich durch seine dortige Krönung vor den umwohnenden Kalibbiten zu legitimieren und ihre Sympathien zu erwerben. Dass er von den Judäern wenig thatsächliche Unterstützung erhielt, lehrt der ganze Verlauf des Aufstandes. Absalom war im Einverständnis mit den unzufriedenen Bewohnern des nördlichen Theiles der Monarchie. Ihre Herzen hat Absalom zu bestricken gewusst, ihnen lässt er seine Erhebung zum König in Hebron anzeigen. 15, 11 beweist, dass er in Juda nur sehr wenige in sein Vorhaben eingeweiht hat. Er nimmt 200 Mann aus Jerusalem mit, und sehr bezeichnend heisst es: ולא ידעו כל דבר. Nur zwei bedeutende Judäer gewinnt er: Ahitophel aus Gilo und Amasa aus Jesreel³. Selbst

¹ Wellhausen, Stade, Kittel, Löhr.

² Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte. 1894. S. 43.

³ Budde hat 2 S. 17, 25 הישראלי auf Grund von 1 Chr. 2, 17 in הישמעאלי geändert; besser wohl Marquart (Fundamente, S. 24) nach LXX היזרעאלי.

beide Priester stehen auf Davids Seite (1 Reg. 1 sind sie zwischen Adonija und Salomo geteilt). Auch das Volk Judas muss in grosser Mehrzahl an David festgehalten haben — woher hätte er sonst seine Truppen bekommen? Er hatte ein ganz stattliches Heer bei sich 18, 1, das in einer Schlacht dem Aufstand ein Ende bereitete. Dies Heer muss er mit sich über den Jordan genommen haben, da ihm in Gilead wohl Nahrungsmittel und Hausrat gebracht wurden, aber keine Soldaten: 17, 27—29. David hat bei sich die כרתי und פלתי, seine ständige Leibwache. Dazu die 600 Mann des Gatiters Itai. Diese genügen bei weitem nicht, um ein so starkes Heer zu bilden, wie es David gehabt hat. Das Hauptkontingent bildet עם 15, 17. 23 f. oder die עבדים 15, 14. 18. 18, 9 f.¹ oder die גברים 17, 8, בני חיל 17, 10. Wir haben schon vorhin² gesehen, dass diese beiden Ausdrücke nicht Söldner bezeichnen, also auch nicht Davids Leibwache; sie sind vielmehr die für den Kriegsfall aufgehobenen wehrfähigen Männer. 15, 18 werden die drei Klassen deutlich unterschieden: an David ziehen vorüber 1. כל עבדיו, 2. כרתי und פלתי, 3. Die 600 Mann des Gatiters Itai. Jene von uns bestrittene Auffassung hat es ermöglicht, den Aufstand für so verbreitet zu halten, wie es Wellhausen, Stade etc. thun. Die Wehrmänner müssen Judäer sein, da Israel sicher in hellem Aufstande war. Der Herd der Empörung ist nicht Juda, sondern Israel. Es ist selbstverständlich, dass der Königssohn auch in Juda eine Partei hatte und Anhänger, die bei dem allgemeinen Umsturz ihr Glück machen wollten. Als David Jerusalem verlassen hatte, und das aufständische Heer eingezogen war, fügten sich die zu Hause gebliebenen Judäer ins Unvermeidliche und erkannten

¹ Nach 18, 9 1 Reg. 1, 9 nicht nur Beamte, vielleicht am besten mit „Lente“ zu übersetzen.

² S. 8.

Absalom als König an. Unser Schriftsteller kann daher mit einigem Recht sagen, dass ganz Israel von Dan bis Be'erseba' (17, 11) Absalom anhing.

„Nach der Schlacht erfolgt zunächst der Umschwung in der öffentlichen Meinung Israels, während der Stamm Juda, der eigentliche Träger der Verschwörung, noch feindlich beiseite steht“.¹ David beauftragt die Priester, die **וְקָרְאָה יְהוָה** zu veranlassen, ihn wieder in seine Residenz zurückzubringen. Diese in der Heimat zurückgebliebenen Judäer haben sich wenigstens passiv am Aufstande beteiligt, indem sie Absalom gehuldigt haben. Nach dem für Absalom ungünstigen Ende des Krieges wagen sie aus Furcht vor der Rache des Königs nichts zu unternehmen, bis David ihnen grossmütig verzeiht, da er den Sachverhalt richtig beurteilt. Amasa muss noch besonders gewonnen werden, weil er der Führer der Wenigen ist, die Absalom aktiv unterstützt haben (Ahitophel hat sich selbst entleibt 17, 23). Das Kriegsvolk von Juda und die Hälfte des Kriegsvolkes von Israel geleiten den König über den Jordan zurück, am Jordan stösst die andere Hälfte der Israeliten zu ihnen. Die Israeliten werfen den Judäern vor, 19, 42, den König gestohlen zu haben, da sie ihn und alle seine Leute über den Jordan gesetzt haben. Man versteht diesen Vorwurf allgemein vom letzten Überschreiten des Jordans. Aber hier ist er garnicht angebracht, weil halb Israel beteiligt war, unter ihnen sogar Šim'i, der Organisator des Aufstands in Israel, (so hat man seine Person doch wohl aufzufassen). Ausserdem kann man das Heimgeleiten nicht gut **נָבַב** nennen. Vielmehr scheinen sich die Worte auf das erste Überschreiten des Jordan zu beziehen; die Israeliten suchen sich von aller Schuld rein zu waschen, und

¹ Stade, GVI I 290.

wie es bei solchen Dingen zu geschehen pflegt, dadurch, dass sie den Judäern alle Schuld zuschieben: 19, 44 „Warum hast du mich gering geachtet? Und war nicht mein erstes Wort bei mir, meinen König zurückzubringen?“¹ Auch in diesen Kapiteln bezeichnet also **למלך** fast durchweg das spätere Nordreich.

Die hier eben vertretene Auffassung ist vielleicht geeignet, manchen Widerspruch hervorzurufen. Es ist auffällig, dass der ganz am Schluss stehende Vorwurf der Israeliten 19, 42 sich auf das erste Überschreiten des Jordan bezieht. Aber wie soll man die Stelle anders erklären? Sie wird für die gewöhnliche Auffassung nur brauchbar, wenn man erklärt: warum haben die Judäer den König uns (sc. den Israeliten) entführt? d. h. warum haben sie nicht gewartet, bis auch wir angekommen waren, den König heimzuleiten? Ganz abgesehen von der Schwierigkeit, die der Gebrauch des Wortes **גנב** macht, davon, dass den Israeliten etwas gestohlen oder entführt wird, steht nichts im Text.

Ferner, wenn der König von Anfang an sein starkes Heer bei sich hat, bleibt es ganz rätselhaft, dass er in eiliger Flucht Jerusalem verlässt. Aber ebenso lässt es die traditionelle Anschauung unerklärt, wie es kommt, dass David mit demselben schwachen Heer, mit dem er aus Jerusalem auszieht, in einer Schlacht den ganzen Aufstand beendet. Vielleicht ist folgendes geeignet, jenes Rätsel zu lösen. Absalom lässt sich in Hebron zum König machen; zu gleicher Zeit wird dies allen Stämmen Israels verkündet 15, 10. Diese werden auch ihr Heer gesammelt haben, und so ist man von Süden und Norden gegen Jerusalem

¹ Kittel in Kautzsch's Übersetzung macht **למלך** zum Prädikatsnomen, dann ist **ל** aber überflüssig.

vorgedrungen. David verlässt seine Hauptstadt, um der drohenden Umklammerung zu entgehen. Hat nicht etwa die Šim'i-Episode dieselbe Bedeutung? 16, 5—13. So wie die Geschichte dasteht, kann sie unmöglich historisch sein. Šim'i, der Verwandte Sauls, wird den Aufstand in Israel organisiert haben. Sein schnelles Vordringen gegen Jerusalem treibt den König zur Flucht. Die Erzählung soll den Gegensatz zwischen dem Hause Sauls und Davids in wirkungsvoller, anschaulicher Weise darstellen. Der Wille der Zerujasöhne 16, 9. 10, den Šim'i zu töten, deutet vielleicht darauf, dass sie die Absicht hatten, den Kampf mit dem Heere der Israeliten aufzunehmen.

יִשְׂרָאֵל kommt vor in diesen Kapiteln: 15, 2. 6. 10. 13; 16, 3. 15. 18. 21. 22; 17, 4. 11. 13. 14. 15. 24. 26; 18, 6. 7. 16. 17; 19, 9. 10. 12. 41. 42. 43. 44. In 19, 41 bezeichnet es sicher nur das spätere Nordreich, da es deutlich von Juda unterschieden wird. Ebenso aber auch 19, 10. 12 (die Israeliten wenden ihren Sinn, darauf sendet David an die Judäer). Dann folgt aber mit Notwendigkeit, dass auch Israel 19, 9 denselben Umfang hat. Daraus ergibt sich, dass auch das aufständische Israel dasselbe ist wie das fliehende, dass also in allen Stellen nur das eigentliche Israel (ohne Juda) gemeint ist. 15, 10 liegt dies ohnehin am nächsten: Absalom sendet Boten an alle Stämme Israels; aber nicht einmal die 200 Männer, die er von Jerusalem mitnimmt, also Judäer, kennen seinen Plan.

יִשְׂרָאֵל ist in den ältesten Berichten von Sam. und Reg. meistens, bei genauem Ausdruck immer das Nordreich. Israel und Juda stehen sich als zwei gleichwertige Mächte gegenüber. Für die genealogische Darstellung dieses Verhältnisses müssten wir erwarten, dass man die Eponymen Israel und Juda zu Brüdern machte. Dass dies wirklich geschehen ist, dafür liefert den Beweis 2 Sam. 19, 44: אִישׁ

ישראל (kollektiv) spricht zum אִישׁ יְהוּדָה: ich habe 10 Teile¹ am König, dazu bin ich der Erstgeborene vor dir (וְהָאֵלֶּכְךָ בְּכֹרִים). Thenius² erklärt folgendermassen: „insofern die Ahnherrn der zur israelitischen Partei gehörenden Stämme Ruben und Simeon vor dem des Stammes Juda geboren waren.“ Löhr³, der gerade in sachlichen Anmerkungen Thenius ergänzen will, schweigt. Simeon fällt überhaupt weg, die ältesten Berichte von Sam. und Reg. kennen ihn nicht, wie aus 1 Reg 12, 20 hervorgeht. Zum Hause Davids hält sicher nur der Stamm Juda; und wir dürfen wohl annehmen, dass die 10 Stämme des Nordreiches dieselben sind, wie die im Deboralied aufgezählten, dass also Ephraim und Manasse nicht in den einen Stamm Josephs zusammengezogen gedacht sind (wie im Segen Mosis). Es ist unwahrscheinlich, dass Israel sich deshalb den בְּכֹרִים nennt, weil nach den uns bekannten Sagen Ruben der Erstgeborene ist, Ruben der schwache, fast ganz vernichtete Stamm. Es würde ein gut Stück Sophisterei dazu gehören, auf Grund der Vatersage diesen Anspruch zu erheben. Vielmehr ist dies Wort in einer Zeit entstanden, als das jahvistische genealogische Schema noch nicht ausgestaltet war. Die ganze Konstruktion des Satzes lässt keine andere Möglichkeit zu, als dass Israel als der erstgeborene Bruder von Juda aufgefasst wird.

Eine poetische Parallele zu 2 Sam. 19, 44 ist Dtn. 33, 17, im Segen Mosis. 15—17 richtet sich an Joseph. 17 a „Sein erstgeborener Stier, Kraft umgiebt ihn, Wildochsenhörner sind seine Hörner.“ Die Exegeten haben sich viel den Kopf darüber zerbrochen, wer der Erstgeborene

¹ Die zehn Teile sind natürlich die 10 Stämme des späteren Nordreiches. Thenius und Löhr halten 10 für eine runde Zahl.

² Thenius, Kommentar zu Sam. Dritte Aufl. von Löhr 1898 cf. Vorwort, S. V.

ist. Einige denken an berühmte Helden des Doppelstammes: Josua, Jerobeam II. (Graf, Reuss) etc.; Dillmann, Steuernagel beziehen es auf Ephraim, der nach Gn. 48, 8f. Josephs Erstgeborener wurde. Dillmann drückt sich sehr gewunden aus: „Gemeint ist weder Josua, noch Jerobeam II., noch der König aus Ephraim (Wellh. Prol. 296), weil ein solcher Absprung von Gesamtjoseph auf einen einzelnen Mann sonderbar genug wäre, und weil überhaupt des Doppelstammes Macht geschichtlich weder an jene, oder an andere Individuen gebunden war, sondern Ephraim etc.“ Erstlich ist es nicht berechtigt, unsere Stelle einfach nach der Genesis zu erklären, da eine von der Patriarchensage unabhängige Denkweise herrschen kann; immer muss die mosaikartige Zusammensetzung aus vielen ursprünglich isolierten Bestandteilen beachtet werden, wie sie z. B. Stade¹ für Gen. 4 nachgewiesen hat. Dann ist Ephraim wohl die unpersönlichste Figur der ganzen Sage, da der Territorialname Ephraim viel älter ist als der Stammesname und daher unpoetisch.² 17 c „das sind die Zehntausende Ephraims und die Tausende Manasses“ ist doch sicher erst Zusatz des Redaktors des Segens, um im Segen die Zwölfzahl der Stämme zu erreichen. Bis dahin richtet sich der Segen an eine Person und geht ganz unmotiviert aus der hochpoetischen Apostrophe in den prosaischen Schluss über. Dieser persönliche Charakter verbietet, unter dem „Erstgeborenen seiner Stiere“ den prosaischen Ephraim zu verstehen; die Annahme, Josua oder Jerobeam II. sei der Erstgeborene, geht viel mehr auf den poetischen Charakter des Spruches ein. Aber in Wirklichkeit ist der Held des ganzen Stückes gemeint, Joseph: er ist am angesehensten bei Jahwe. Ebenso

¹ Das Kainszeichen ZATW 1894, S. 250—318.

² S. 12.

entscheidet sich Bertholet¹, streicht aber mit Ball nach LXX Pesch. Vulg. das Suffix in שורר בכור. ist hier gewiss nicht wörtlich zu verstehen, weder in dem Sinne, dass nach älterer Anschauung Joseph der erste Sohn Jakobs war, noch auch, dass Joseph für ganz Israel stände und so wie in 2 Sam. 19, 44 ausgedrückt wäre, Israel sei der ältere Bruder von Juda. Der Ausdruck ist poetische Metapher, aber als solche eben der Abglanz einer früheren Zeit, wo das Denken und Dichten von der Väterzeit noch nicht in die unzerreissbaren Fesseln des jahvistischen genealogischen Schemas geschlagen war.

Die Thatsache, dass 2 Sam. 19, 44 eine Anschauung vorliegt, welche die jahvistische Genealogie noch nicht kennt, hat wichtige Konsequenzen. Wenn man Israel und Juda für Brüder hielt, so rechnete man den Stamm Juda noch nicht zum Volke Israel. Dem entspricht vollständig, dass im Deboralied Juda unter den israelitischen Stämmen nicht vorkommt, und dass der strenge Sprachgebrauch nur das spätere Nordreich Israel nennt. Aber für den Israel am nächsten verwandten Stamm galt Juda doch; es ermöglichte dies die spätere Genealogie. Die Brüder Israel und Juda müssen einen Vater gehabt haben, und dieser kann nur Jakob gewesen sein. In späterer Zeit verblasste der Glanz Judas, der durch seine ersten beiden Könige künstlich erzeugt worden war, es sank auf seine natürliche inferiore Stellung zurück. Das mächtig erstarkte Israel konnte das kleine Juda nicht mehr als einen gleichwertigen Staat anerkennen, da es nur einem Stamm des Nordreiches gleich war. So wurde Juda aus einem Bruder Israels zu seinem Sohne. Zugleich beweist diese Thatsache aber auch, dass das Gemeinschaftsgefühl zwischen den beiden Stämmen

¹ KHC V.

reger geworden ist, und dass von israelitischer Seite aus eine Suprematie über Juda beansprucht wird. Dies alles würde recht gut in die Zeit Ahabs passen, wo Juda israelitischer Vasallenstaat ist. Die Genealogie des J kann also, wenn sie nicht von ihm selber stammt, jedenfalls nicht viel älter sein. Juda ist nun zugleich Sohn von Jakob und Israel. Daher wird Israel, der unpersönlichere von beiden, fortgelassen und sein Name als Beiname auf Jakob übertragen. Das ganze genealogische Schema verlangte dies. Es beruht auf der Zweiteilung (Abraham hat 2 Söhne, ebenso Isaak, die israelitischen Stämme gruppieren sich um Juda und Joseph), daher musste Israel, der sonst isoliert dastände, ausfallen. Mit Hilfe ziemlich verschollener mythologischer Erinnerungen (Gn. 32 Jakobs Kampf mit Gott) wurde die Übertragung des Namens Israel auf Jakob gerechtfertigt. Dass dies ein künstlicher Akt war,¹ beweist schon der Umstand, dass von keinem späteren Schriftsteller diese Identification ernstlich angenommen ist, in der Erinnerung des Volkes lebt Jakob als der Stammvater, bei Israel denkt man wenig an eine Person. J nennt Jakob von Gn. 32 an in der Regel (wohl sogar immer)² Israel, E und P nennen ihn stets Jakob.

III. Das System der zwölf Stämme.

Schon im Segen Jakobs (Gen. 49) sind die Stämme zwölf an der Zahl. Und diese Summe bleibt in aller Folgezeit. Allerdings ist sie künstlich und wird den wirklichen Verhältnissen nicht ganz gerecht; daher wird im

¹ Wie auch v. Gall vermutet, *Altisraelit. Kultusstätten*, S. 148.

² cf. Kuenen, *Historisch-kritische Einleitung*, übers. v. Th. Weber I 1, S. 139, Holsinger, *Hexateuch*, S. 93.
Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. Jahrg. 21. I. 1901.

Segen Mosis (Dtn. 33) Simeon ausgelassen, dafür Joseph in Ephraim und Manasse geteilt. Woher stammt nun die Zwölfzahl? Vermutlich geht sie auf die Zwölfzahl der Monate zurück. Vielleicht können wir jedoch auch noch einen ganz speziellen Anlass aus dem A. T. entnehmen. Die erste Einteilung des Landes in zwölf Teile fand unter Salomo statt I Rg. 4. Die Kreise hatten die Bestimmung, je einen Monat des Jahres für den Unterhalt des königlichen Hofes zu sorgen. Juda war von dieser Last befreit. Nach Ewald, Stade, Ed. Meyer ist das ganze Land in 13 Kreise geteilt. Sie ergänzen nach LXX am Schluss von 4, 19 יָדָה, die Einteilung in 13 Kreise würde aber 4, 7 widersprechen.¹ Das Stammland des Königs ist eben abgabefrei; diese verschiedene Behandlung der beiden Reichshälften war denn auch ein wesentlicher Anlass der Reichsspaltung. Man hat gemeint, diese Einteilung habe öfter bewusst die Stammesgrenzen nicht geachtet.² 5 dieser Teile sind mit Stammesgebieten übereinstimmend und danach genannt: Ephraim, Naphtali, Asser, Issachar, Benjamin. In andern Fällen finden allerdings Abweichungen statt. So finden wir 2 Kreise (4, 9 und 10) westlich von Juda, der vierte Kreis umfasst das Naphat Dor. 4, 11; diese 3 Kreise können wir nicht mit Stammesgebieten identifizieren, jenseits des Jordan sind gar 4 oder 3 Kreise. Jeder dieser Kreise umfasst ein geographisch zusammengehöriges Gebiet. Die Kreiseinteilung schloss sich jedenfalls soweit der Stammeinteilung an, als nicht geographische Rücksichten eine andere Einteilung erheischten.³ Aber trotz dieser Abweichungen

¹ cf. Benzinger, KHC IX zu I Rg. 4, 19. Auch Wellhausen, *Isr. u. jüd. Gesch.* 1894, S. 46 nimmt eine Einteilung in 12 Kreise an.

² Ed. Meyer, GDA I 304. Benzinger KHC IX zu I Rg. 4, 7.

³ Dies widerspricht dem von uns (S. 11 f.), gewonnenen Resultat nicht, dass die Stämme nach dem Princip der Territorialität entstanden sind. Die Stämme sind Gebilde, die aus alten Organisationen heraus-

könnte die Salomonische Provinzialeinteilung mit eine Veranlassung zu der späteren Theorie von den 12 Stämmen gewesen sein.

In Gen. 49 stehen die Stämme in der Reihenfolge: Ruben, Simeon, Lewi, Juda, Sebulon, Issachar, Dan, Gad, Ascher, Naphtali, Joseph, Benjamin. In den vier ersten Gliedern ist die Reihenfolge einigermaßen geographisch von Süden nach Norden. Darauf folgen die nördlichen Stämme, von einander getrennt durch Gad, zum Schluss der Hauptkomplex in der Mitte — oder, genealogisch ausgedrückt: zuerst die sechs Söhne Leas, darauf die vier Söhne der Kebsweiber (sie stehen aber durcheinander, nicht nach den beiden Frauen gesondert), darauf die Rahelsöhne. Später bleibt die Reihenfolge der vier ersten Glieder (mit der Ausnahme, dass Dtn. 33 Simeon fehlt), Sebulon und Issachar stehen immer zusammen, ebenso Joseph und Benjamin.

Dtn. 33: Ruben, Juda, Lewi, Benjamin, Ephraim, Manasse (Ephr. + Man. = Joseph), Sebulon, Issachar, Gad, Dan, Naphtali, Ascher. An erster Stelle erscheint Ruben als Erstgeborener. Darauf die zum unbestrittenen Besitz Israels gehörigen Stämme in der Reihenfolge von Süden nach Norden. Lewi ist zwischen das Süd- und Nordreich gestellt. Zum Schluss werden die Grenzstämme von Osten nach Westen aufgezählt.

Bei J sind die 12 Stämme nicht nur Söhne Jakobs, sondern auch ihre Mütter werden genannt: die zwei Hauptfrauen Lea und Rahel, und als Nebenfrauen deren Leitmägde Silpa und Bilha. Gen. 29. 30. Der Stammbaum sieht bei J folgendermaßen aus:¹

erwachsen; daher kommt das Princip nicht rein zur Geltung, sondern wird durch andere gekreuzt. Dies war bei der ganz neuen, offiziellen Einteilung nicht der Fall.

¹ Die Zahlen bezeichnen die Reihenfolge, in der die Söhne geboren werden.

I. Lea							
Lea				Silpa			
1. Ruben	2. Simeon	3. Lewi	4. Juda	9. Issachar	10. Sebulon	7. Gad	8. Ascher
II. Rahel							
Rahel				Bilha			
11. Joseph	12. Benjamin	5. Dan	6. Naphtali				

Verwertung der Genealogie und der genealogischen Sagen für die Geschichte durch Wellhausen, Stade, Guthe, Cornill.

Selbstverständlich hat diese durch die Stellung in der Genealogie ausgedrückte Wertung der Stämme eine tatsächliche Grundlage. Vielfach sucht man darin Belehrung über eine ferne Vergangenheit, indem man das zum Massstab nimmt, was Ewald¹ ausgesprochen hat: „Wie denn überhaupt diese dürrer Namen aus der ältesten Geschichte, sobald man sie aus ihrem Schläfe richtig aufzuwecken weiss, keineswegs so tot und starr bleiben, sondern wieder lebendig werdend die wichtigsten Überlieferungen über die uralten Volks- und Stammverhältnisse verkünden, den Versteinerungen und Gebirgsschichten der Erde vergleichbar, welche richtig befragt die Geschichte längst entschwundener Zeiten erzählen“.

Diese Anschauung ist von Neueren übernommen worden. Natürlich ist man infolgedessen, dass man Abraham etc. für unhistorisch hält, dahin gekommen, hier nicht Erkenntnisse über die Zeit der Patriarchen (wie Ewald) zu suchen, sondern über die Zeit nach der Auswanderung aus Ägypten.

Wellhausen nimmt den Gedanken Ewalds auf: „Die

¹ GVI 13 1864, S. 533.

Charakteristik der Völker nach ihrem historischen, nicht bloss nach dem ethnologisch-geographischen Verhältnisse zu einander ist das eigentlich Fesselnde; je mehr wir dabei von Hass und Liebe und Eifersucht und Schadenfreude verspüren, desto näher stehen wir den treibenden Kräften der Überlieferung über die Vorzeit.“¹ Wir stellen nun Wellhausens Ansicht über die Verwendbarkeit der Genealogieen und genealogischen Sagen für die Geschichte im Zusammenhange dar, sie findet sich in Komposition des Hexateuch² 1889, S. 353—355. Israel. und jüdische Geschichte 1894, S. 11—13, 18. Prolegomena⁴ 1895, S. 322—329.

Das Volk Israel zerfällt ursprünglich in 4 Gruppen, die repräsentiert sind durch Jakobs Weiber: Lea, Rahel, Bilha, Silpa. Die beiden letzten sind Kebsweiber: die von ihnen hergeleiteten Stämme (Gad, Dan, Ascher, Naphtali) werden später hinzugekommen und gemischter Herkunft sein. Benjamin ist erst in Palästina geboren, d. h. der Stamm Benjamin ist erst dort entstanden. Demnach besteht Israel zuerst nur aus 7 Stämmen. 6 davon gehören zur Leagruppe, nur einer davon ist Sohn Rahels, der den übrigen zusammen an Zahl und Macht gleichstand, an geistiger Bedeutung sie überwog. In Ägypten war vermutlich nur der Stamm Joseph (er ist der Sage nach ursprünglich allein dort und zieht die Brüder erst nach sich. Vermutlich zog die Übertragung des Begriffes Gesamtisrael in die Urzeit die Folge nach sich, dass man die Geschieke des Teiles nicht von den Geschicken des Ganzen trennen konnte.“²) Die Verbindung von Lea und Rahel zu einer nationalen Einheit ist vielleicht erst durch Moses zustande gekommen. „Moses kam von der Sinaihalbinsel (Lea) herbei, um die Hebräer von Gosen dorthin zu überführen; die Bezeichnung

¹ Gesch. Isr. I 1878, S. 327.

² Proleg. 327 A.

Lewi konnte er nicht in Lea, sondern nur in Joseph erhalten.“ Die vereinigten Lea- und Rahelstämme sassen eine Zeit lang in Kadeš. Verschiebungen am Jordan veranlassten zum Einschreiten und führten zum Eindringen in Palästina. Während uns nur von einem einmaligen Akt der Einwanderung berichtet wird, lassen die Sagen deutlich zwei Abschnitte erkennen. Der erste Vorstoss wurde von Simeon, Lewi und Juda unternommen: Gen. 34. 49, 5—7, Jdc. 1, 1—2. Der historische Hintergrund von Gen. 34 ist: Simeon und Lewi haben sich im Gebirge Ephraim eingenistet. Da dieses in historischer Zeit stets Besitz des Hauses Joseph ist, muss eine frühere Besetzung durch Simeon und Lewi vorausgesetzt werden. Eins ihrer Geschlechter, Dina bat Lea, hat in der Stadt Sichem Aufnahme gefunden und steht nun in Gefahr, sich unter die Kanaaniter aufzulösen. Dagegen erheben sich Simeon und Lewi, werden aber von den Kanaanäern der Umgegend aufgerieben. Denselben historischen Hintergrund hat Gen. 49, 5—7. Auch Juda hat an diesem Handel teilgenommen, denn Jdc. 1, 1—2 wird vorausgesetzt, dass Juda früher als die übrigen Stämme den Jordan überschreitet (Jahwe wird gefragt: wer soll gegen die Kanaaniter ziehen בתחלה und antwortet: Juda). Simeon begleitet ihn nach den Worten des Berichtes; ohne Zweifel auch Lewi, der nur darum nicht genannt ist, weil sein Geschick unauflöslich mit dem Simeons verbunden war. Der Handstreich fiel auch für Juda unglücklich aus. Es gelang ihm zwar, sich im Bergland westlich des Toten Meeres zu behaupten, aber nur mit schweren Verlusten: von den 3 alten Zweigen blieb nur Šela über (Gen. 38). Erst durch Zutritt kanaanäischer Elemente [Serah und Peres (=Tamar) gehören zu Hesron, nicht zu Juda. I. Chr. 2] kam es wieder zu Kräften. Infolge der Secession trat statt der alten Teilung in Lea und Rahel die jetzige in Israel und Juda ein, die für

die spätere Geschichte von allein wirksamer Bedeutung ist (schon Jdc. 5 vorausgesetzt).

Die zweite Einwanderung war mächtiger und von besserem Erfolg begleitet. Joseph führte sie, und die 3 noch jenseits des Jordan gebliebenen Stämme der Leagruppe schlossen sich an. Ausser der Abzweigung von Juda etc. waren noch andere Veränderungen vorgekommen. Ruben hat sich zu früh die Rechte des Vaters angemasst, verliert daher den Primat. Dieser geht mit dem Erstgeburtsrechte auf Juda über.

Wenn auch überall historische Motive vorliegen, ist doch nicht einfach die Wirklichkeit transkribiert, da sich überall Sympathieen und Antipathieen einmischen. Durchgängig wird der nordisraelitische Standpunkt eingenommen: Rahel ist die schöne, geliebte und allein begehrte Frau, Lea die hässliche, zurückgesetzte und untergeschobene. Die Sagen sind in Ephraim entstanden, brauchen aber in der uns vorliegenden Gestalt dort nicht niedergeschrieben zu sein.

Stade¹ hat seine Anschauungen in einigen Stücken gewechselt. Charakteristisch aber für ihn in allen seinen Arbeiten über die Sage ist, dass er den Hauptnachdruck darauf legt, zu erkennen, an welchen Orten, zu welcher Zeit und unter welchen Umständen sie entstanden sind, um daraus die Sympathieen und Antipathieen zu erkennen, die abzuziehen sind, bevor man die Sagen geschichtlich zu bewerten sucht. Das folgende enthält, wenn nicht ausdrücklich etwas anderes gesagt ist, die in der zweiten Auflage der Geschichte Israels ausgesprochenen Anschauungen.

Abraham setzt als Vater Israels und Grossvater Jakobs die Hegemonie Judas über ganz Israel voraus, die Jakob-Josephsage das geteilte Reich. Die Einteilung in 12 Stämme

¹ Lea und Rahel, ZAW I 112—116. Wo entstanden die genealogischen Sagen über den Ursprung der Hebräer? ZAW I 347—350. GVI I² 145 f. Entstehung des VI. in Akad. Reden u. Abhdl., S. 97—121.

ist immer nur theoretisch. Sie entstammt den Vorstellungskreisen der Priester an den alten Heiligtümern und dient zur genealogischen Darstellung der Vatersage. Die Frauen Lea und Rahel setzen das geteilte Reich voraus: Lea, die rechtmässige aber zurückgesetzte Gattin, repräsentiert das Königreich Juda, das an Macht und Ansehen von Rahel (Israel) hinter sich gelassen wurde. „In der Zuteilung zu Lea und Rahel wird zum Ausdruck kommen, ob der betreffende Teil früher oder später in das Westjordanland gekommen ist. Die Stellung Judas einerseits, die der Josephskinder andererseits lehrt das unwiderleglich.“¹ Die einzelnen Züge der Sage sind meistens nicht mehr historisch zu deuten. Die Zusammenstellung der Bilha mit Rahel geschah wahrscheinlich aus geographischen Rücksichten, aber nicht die der Silpa mit Lea. Unbekannt ist, warum der ganz unbedeutende Ruben Erstgeborener wird. „Falls die Vorstellung Rubens in der Vatersage Thaten dieses Stammes widerspiegelt, so müssen dieselben in der grauesten Vorzeit vollbracht sein.“² Ebenso dunkel ist, warum Issachar und Sebulon mit Juda vereinigt werden und Gad mit Ascher. Vielleicht spiegeln sich darin politische Verhältnisse wieder. Ganz klar ist nur die Stellung von Joseph und Benjamin: diese Stämme sind erst spät zu Glanz und Ansehen gekommen. Benjamin zweigt sich von Joseph ab (der Benjaminit Šim'i rechnet sich zum בית יוסף II Sam. 19, 21, d. h. Benjamin hat ursprünglich zum Stamm Joseph gehört), bevor sich Joseph in Ephraim und Manasse auflöst. Dina ist eine genealogische Figur, sie stellt dar die israelitische Minderheit unter dem Stamm der bne Chamor. Gn. 34. 38 sind die ältesten Elemente der Stammsage, die den wahren Hergang der Besetzung Palästinas verraten. Die Stämme der

¹ ZAW I 113.

² GVI I² 151.

historischen Zeit bilden sich erst im Westjordanlande. Für die Stammbildung sind die geographischen Verhältnisse, namentlich aber etwaige Mischung mit nichtisraelitischen Stämmen ausschlaggebend. Dabei wird sich die Ausbildung der Stämme vielfach an die schon im Ostjordanlande bestehende Einteilung in Stämme und Clans. angeschlossen haben. In Ägypten sind nur die späteren Rahelstämme.¹ Neben der Sage vom Aufenthalt des Volkes Israel in Ägypten gehen andere nebenher, die nur den Aufenthalt eines Teiles in Ägypten voraussetzen. Wenn Joseph von seinen Brüdern nach Ägypten verkauft wird, so liegt darin bei der Bedeutung dieser Sagenfigur der Aufenthalt bestimmter Stämme in Ägypten. Die Leastämme dagegen nomadisieren am Sinai, wo sie die Jahwereligion von den Kenitern empfangen. Daher kommt Moses nach Ägypten vom Sinai aus. In Palästina ist Israel von Osten her eingedrungen, Juda vielleicht davon getrennt mit den Kenitern vom Süden aus.

Wesentlich im Anschluss an Stade formuliert Holzinger² seine Ansicht dahin: „Als historische Bedeutung kann nur in Anspruch genommen werden, dass sich hier Stammesverhältnisse widerspiegeln, wie sie zu irgend einer Zeit im Volke Israel vorlagen oder vielmehr angenommen wurden.“

Guthe³ folgt im grossen und ganzen Wellhausen. Die 12 Stämme haben nie gleichzeitig existiert, das Schema ist ein künstliches. Gad, Dan, Ascher, Naphtali stammen von Keksweibern ab, weil sie stark mit Kanaanitern vermischt sind. Diese Stämme sind ebenso wie Benjamin erst in Palästina entstanden. Also gab es vor der Einwanderung 7 Stämme. Diese bildeten die Lea- und Rahelgruppe, die später an die grössere Gemeinschaft Jakob-Israel ihre Selbst-

¹ cf. auch „Entstehung des VL 107.

² KHC I 199.

³ GVI, 1899, S. 40–55.

ständigkeit verloren. Joseph ist im wesentlichen identisch mit Israel, er umfasst die Geschlechter, die sich eine Zeit lang in Ägypten aufgehalten haben. Den Angaben über Josephs Stellung und Heirat in Ägypten vermögen wir keine geschichtliche Deutung zu geben. Das Haus Joseph oder Israel ist der Kern der neuen Religionsgemeinschaft, d. h. die später auf Rahel zurückgeführten Stämme. Ihnen steht die Gruppe der Leastämme gegenüber. Die Unterschiede zwischen Lea und Rahel lassen sich nicht deutlich erkennen. Moses gehört nach der ältesten Quelle nicht zu Lewi, sondern ist wahrscheinlich der Führer des Stammes Joseph. Ruben hat die Autorität Mosis angetastet Nu 16 J. Gen. 49, 3, 35, 22 ist der Herrscherstamm Joseph (= Jakob-Israel) in seiner Führerstellung von dem Herrscherstamm Ruben bedroht. Die Leastämme sind an Zahl und Macht die ersten (Lea Jakobs erste Frau), fraglich, ob auch die ältesten. Es hängt wahrscheinlich mit der Religionsstiftung zusammen, dass der von Moses geführte Stamm Joseph der Gruppe der Leastämme den Rang mit Erfolg streitig macht. Die Einwanderung in Palästina zerfällt mindestens in 2 Abschnitte. Zuerst dringen Simeon, Lewi, Juda ein, später Joseph. Zwischen beiden stehen Sebulon und Issachar. Diese sind vermutlich vor Joseph ins Ostjordanland gekommen und später vorwärts gedrängt. Dan und Naphtali haben vielleicht nähere Beziehungen zu Joseph, Gad und Ascher zu Ruben oder zu Issachar und Sebulon. Vielleicht soll die Stelle der Bilha- und Silpastämme in der Genealogie die Zeit ihrer Entstehung andeuten.

Cornills Geschichte des Volkes Israel 1898 (S. 30—40) ist zwar älter als die Guthes, soll aber erst hier herangezogen werden, da seine Anschauungen nicht unwesentlich von denen Wellhausens, Stades und Guthes abweichen. Cornill hält Abraham für eine historische Persönlichkeit im strengsten

Sinne des Wortes. Dadurch wird er gezwungen, einen vor-ägyptischen Aufenthalt der Israeliten in Palästina zu postulieren und auf diesen die genealogischen Aussagen zu beziehen. Er nähert sich so bedeutend der Position Ewalds. Seine Methode ist dieselbe, die im Anschluss an Ewald Wellhausen und Guthe, weniger Stade und Holzinger anwenden. Die Namen neben Abraham sind nach Cornill sämtlich Völker- und Stammesnamen. Wenn uns auch Israel und Edom, Jakob und Joseph als noch so plastische und individuelle Einzelfiguren entgegen treten, so sind sie doch nur Personifikationen der Völker und Stämme. Cornill illustriert seine Anschauungen gern durch Parallelen aus der griechischen Genealogie. Wenn hier Aiolos und Doros Söhne, Achaios und Jon Enkel des Stammvaters Hellen sind, so heisst das: Aiolier und Dorier sind ältere, früher in die Geschichte getretene Stammesbildungen als Achaier und Jonier. Moab, Ammon und auch Edom sind früher national und politisch konsolidiert als Israel, weil sie in der Genealogie früher erscheinen. Circa 1500 fand der Zug Abrahams nach Kanaan statt. Moab, Ammon und Edom zweigten sich ab. Hierdurch wurde der Abrahamitische Zug sehr geschwächt, vielleicht würde er sich in seiner Eigenart gar nicht haben halten können, wenn nicht aus der mesopotamischen Urheimat Hilfe gekommen wäre: Jakob. Denn Jakob bedeutet „Nachschub“, „Nachzügler.“ Dieser Nachschub besteht aus vier Gruppen, deren bedeutendste und älteste die Leagruppe ist. Joseph beansprucht die Hegemonie, muss aber einer Coalition der übrigen Stämme weichen und zieht nach Ägypten. Die Bilhagruppe verliert so ihren Rückhalt. Die Leagruppe, namentlich Ruben, benutzt die Gelegenheit zu dem Versuch, jene Gruppe in ihre Machtsphäre zu ziehen. Dan und Naphtali wehren sich jedoch, Ruben wird geschwächt und verliert die Erstgeburt. Bald drängten die

Verhältnisse alle Stämme zur Auswanderung. Sie folgten den Spuren Josephs. „Dieser nahm nun edle Rache“, indem er sie neben sich auf dem ägyptischen Grenzgebiet wohnen liess.

Kritik der Genealogie und der genealogischen Sagen.

Es ist hier nicht der Platz, auf Cornills Ansicht von der Geschichtlichkeit Abrahams einzugehen. Wenn wir auch für bewiesen halten, dass Abraham eine Sagenfigur ist, die wahrscheinlich aus einer in Hebron verehrten kalibbitischen Gottheit entstanden ist,¹ so ist dies für unsere Untersuchung doch ziemlich gleichgültig. Die Genealogie und die genealogischen Sagen und Erzählungen (Gen. 34, 38 etc.) können sich nur auf die Zeit nach der Einwanderung, die zur definitiven Besitznahme führte, beziehen. Für die Genealogie folgt dies aus dem oben² Bewiesenen. Sie kann nicht sehr alt sein, da eine andere genealogische Anschauung vorliegt, die sich das Verhältnis Judas zu den Stämmen Israels in anderer Weise anschaulich macht. Auf eine ferne Vergangenheit könnte sie sich doch nur beziehen, wenn sie in alten Zeiten entstanden und als vererbtes traditionelles Gut von Generation zu Generation gegangen wäre. Dies ist aber durch die noch in historischer Zeit vorhandenen Schwankungen ausgeschlossen. Ebenso ist es mit den genealogischen Erzählungen. Gen. 34 und 38 setzen doch offenbar die Anfänge der definitiven Einwanderung voraus, nicht die erste vor der Wanderung nach Ägypten. Diese Kapitel zeigen den wirklichen Verlauf der Okkupation des Landes. Die

¹ Ed. Meyer, GDA I 309.

² S. 24 f.

Israeliten befinden sich in der Minderheit und werden von den Kanaanitern nur geduldet. Jakob fürchtet sich Gen. 34, 30 vor der grossen Zahl der Kanaaniter. Aber auf eine andere Frage kann man auf grund dieser Kapitel kommen. Gen. 34 treten Jakob, Simeon und Lewi auf, nicht als personifizierte Stämme wie im Deboraliede, sondern als Personen der Sage, ebenso Juda und die sich um ihn gruppierenden Gestalten Gen. 38. Jakob schliesst die Verträge, welche die spätere Gestaltung des Verhältnisses zwischen Israeliten und Kanaaniten angebahnt haben, die Entstehung des Stammes Juda wird geschildert, wie sie den thatsächlichen Zuständen nach der Besetzung entspricht: wo bleibt da Platz für den Auszug nach Ägypten? Sind in Gen. und Exod. etwa zwei verschiedene Anschauungen zusammengearbeitet, die eine, wonach das Volk Israel sich aus Naharain herleitet, die andere, die das Volk durch die Religionsstiftung am Sinai beginnen lässt und daher mit Moses Geschichte beginnt? Die Lücke zwischen Joseph und Moses würde sich auf diese Weise gut erklären. Würde sich diese Hypothese beweisen lassen, so wäre eine Behauptung Ed. Meyers¹ hinfällig. Das Resultat seiner Untersuchung der Berichte über die Eroberung Palästinas ist: „Eine Tradition über die Geschichte der Eroberung giebt es nicht.“ „Nur ein Punkt in dem ganzen Berichte muss auf Tradition beruhen und seinem Kerne nach historisch sein, dass das Volk bei Jericho über den Jordan ging“. Die Einwanderung von Osten her widerspricht eigentlich der Anschauung, die das Volk aus Ägypten kommen lässt und muss desto sicherer historisch sein. Ist die Annahme zweier ursprünglich getrennter Sagenkreise richtig, so ist die ganze Erzählung, die den Zeitraum zwischen dem Aufenthalt in Kadeš und dem Überschreiten des Jordan behandelt, Compromiss zwischen den beiden An-

¹ ZAW I 141. GDA I 351 A.

schauungen zu gunsten derjenigen, die das Volk aus Charrân stammen lässt. Vielleicht setzt die Eroberung von Horma Num. 21, 3 die andere Sagengestalt voraus.

Nachdem wir die Vorfrage, ob die Genealogie und die genealogischen Erzählungen mit Recht auf die Zeit nach der Einwanderung aus Ägypten bezogen werden, im bejahenden Sinne erledigt haben, kommen wir dazu zu untersuchen, wie sie zu beurteilen sind. Die konsequente Durchführung der von Wellhausen etc. (am wenigsten von Stade, Holzinger) benutzten Methode würde bald zu absurden Resultaten führen. Josephs Verkauf in die Sklaverei durch seine Brüder als Verstoßung des Stammes Joseph in Sklaverei durch die übrigen Stämme aufzufassen, ist sicher nicht Absicht der Erzählung. Noch weniger ist Josephs edle Rache an seinen Brüdern als das Verhältnis zwischen Stämmen zu betrachten. Warum hält man hier plötzlich ein und giebt den vielen, direkt dazu auffordernden Zügen der Josephsgeschichte keine historische Deutung? Wenn die Vertreter der obigen Methode nicht schon eine bestimmte Anschauung über die israelitische Religionsgeschichte hätten, so müssten sie aus der Josephsgeschichte schliessen, dass wesentliche Stücke der israelitischen Religion aus Ägypten stammen. Joseph heiratet Gen. 41, 45 die Tochter des Oberpriesters von On: d. h. der Stamm Joseph nimmt ein ägyptisches Priestergeschlecht in sich auf. Daher haben die Stämme Ephraim und Manasse auch viel ägyptisches Blut in sich. Josephs Stellung in Ägypten würde auf eine hervorragende Bedeutung des Stammes Joseph in Ägypten hinweisen. Man würde zu ungeahnten historischen und religionsgeschichtlichen Resultaten gelangen können. Ähnlich ist es z. B. in der Simsongeschichte. Man hat schon öfter die Helden des Richterbuches für Eponymen von Geschlechtern gehalten. Die Simsonerzählungen würden vielleicht von verschiedenen

Versuchen des Geschlechtes Simson berichten, philistäische Geschlechter in sich aufzunehmen, das eine Mal auf legitimem, das andere Mal auf illegitimem Wege. Simson wird aber umgekehrt von den Philistern geknechtet. Die Zerstörung des Dagontempels bedeutete dann etwa den schliesslichen Sieg des Geschlechtes Simson. Kaleb ist Heros eponymos, Josua wird oft dafür gehalten; warum hält man auf einmal Moses nicht für einen Geschlechtseponymen? Überall kommen wir bei konsequenter Befolgung der Methode zu ganz unmöglichen Resultaten. Guthe hat dies gesehen, da er zugiebt, nicht zu wissen, welche historischen Resultate aus der Josephsgeschichte zu gewinnen sind. Da die Schlüsse richtig gezogen sind, das Resultat aber unmöglich, so muss an der Methode etwas falsch sein.

Man muss genau darauf achten, was der Sinn der einzelnen Erzählung ist, und wie sie der ganzen Sagengeschichte (vor allem in der Genesis) einverleibt ist. In der Genesis sind die verschiedensten Elemente und Motive zu einem Ganzen verarbeitet worden, wie die schöne Abhandlung von Stade „das Kainszeichen“¹ an Gen. 4 sehr deutlich zeigt. Einzelne Teile haben noch mythologischen Charakter (z. B. Gen. 32 Jakobs Ringkampf mit Gott²). Andere sind echt volkstümlich, besonders das geheime Grauen des Landmannes vor dem Leben des Nomaden bildet oft das Motiv von Erzählungen (Kain, Ismael, Esau), in der Jakob-Esaugeschichte ist dies Motiv mit einem anderen verbunden, der Freude an der Klugheit des Ackerbauers, der den physisch stärkeren Nomaden doch zu überlisten weiss³. An die Sagen-gestalt Joseph haben sich Märchen angesetzt, auch die

¹ ZATW XIV 250—318 (auch i. d. Akad. Reden u. Abhandlungen).

² cf. S. 65 ff.

³ Die Erzählung ist wohl erst später auf die Stammväter Israel und Edom übertragen.

dichterische Erfindung spielt in der Josephsgeschichte eine grosse Rolle. „In der Josephsgeschichte wird der stammes- und volksgeschichtliche Hintergrund ziemlich undeutlich. — Die Söhne Jakobs, die ein jeder mit seinem Esel und seinem Sack nach Ägypten ziehen und dort Getreide kaufen, sind nicht mehr Heroes Eponymi, sondern Privatleute. In behaglicher Breite werden Familienszenen vorgeführt, an denen die ursprüngliche volkstümliche Sage oft weniger Anteil haben wird als die dichterische Phantasie. Dem entspricht auch der erbauliche Charakter gerade der Josephsgeschichte. Die religiös-ethische Tendenz erscheint hier nicht in einen von Haus aus andersartigen Stoff eingetragen, sondern diesen Geschichten stehen die Ideen der prophetischen Religion ganz gut zu Gesicht: wie Joseph seine Brüder zur Reue bringt, oder im Gegensatz zu ihrem sonstigen Verhalten zu einem Beweis aufopfernder brüderlicher Liebe 44, 10—34, trägt wesentlich zur Spannung der Erzählung bei.“¹ (Dient vielleicht die Josephsgeschichte dem Zweck, den Übergang zwischen den beiden Sagenkreisen² herzustellen, indem Aram Naharain als Heimat festgehalten, daher noch die Auswanderung nach Ägypten eingeschoben wird, um auch eine Einwanderung von dort her möglich zu machen?) Dieser Charakter der Josephsgeschichte verbietet, diesen oder jenen Zug historisch zu deuten. Nicht einmal daraus, dass Joseph zuerst allein in Ägypten ist, wird man schliessen dürfen, dass ursprünglich oder überhaupt nur ein Teil Israels in Ägypten gewesen ist; die Motive von Josephs Verkauf nach Ägypten etc. stammen eben nicht aus der genealogischen Sage.

Den ältesten Niederschlag der genealogischen Anschauungsweise erblicken wir in dem Brüderpaare Jakob-Esau

¹ Holzinger, KHC I 266,

² cf. S. 45.

(wenigstens sobald sie mit den Eponymen Israel-Edom gleichgesetzt wurden) und Isaak-Ismael. Abraham ist mit Lot so lose verbunden, dass man glauben kann, die Verknüpfung sei erst verhältnismässig späten Datums. Auch Gen. 34 und 38 (die Erzählungen von Dina und Tamar) werden ziemlich alt sein. Jakob, Isaak und Abraham gehören verschiedenen Gegenden an. Man hat in Bêtêl Jakob, in der Gegend von Be'erseba Isaak und in Hebron Abraham für den Stammvater Israels gehalten. Später hat man diese Anschauungen so vereint, dass man sie zu Gliedern derselben Familie machte. Da in ephraimitischen Kreisen dieser Akt vollzogen wurde, ward Jakob als der für sie wichtigste zum eigentlichen Ahn Israels gemacht, ihm wurden in der Reihenfolge, wie sie für die Ephraimiten Bedeutung hatten, Isaak als Vater und Abraham als Grossvater vorgeschoben.¹ Dies wird nicht viel früher geschehen sein als die Verteilung der israelitischen Stämme unter die vier Weiber Jakobs. Es setzt voraus, dass Juda mit den anderen Stämmen auf gleicher Stufe steht, als ihr Bruder angesehen wird. Und dies dürfte erst im 9. Jahrhundert geschehen sein.² Die Genealogie, „das Knochengerüst der Erzvätersage“³ ist in ihrer Ausgestaltung der jüngste Bestandteil der im Werk des J vereinigten Litteratur. Sie soll als Schema dienen, in das sich das Material an Sagen und Dichtungen einfügen lässt. Es ist daher am wahrscheinlichsten, dass die Genealogie von J selber stammt, mindestens aber nicht viel älter ist. Von diesem Standpunkt aus werden wir den Stammbaum der 12 Söhne Jakobs nun zu untersuchen haben.

Wie wir vorhin⁴ gesehen haben, hält man vielfach für

¹ Dem entspricht, dass Jakob in älteren Quellen oft das Volk Israel repräsentiert, Isaak nur Am. 7, 9. 16, Abraham nie.

² S. 32. 33.

³ Wellhausen, Prol. 322.

⁴ S. 36f.

Zeitschrift f. d. alttest. Wiss. Jahrg. 21. L. 1901.

alte Teile des Volkes eine Lea- und eine Rahelgruppe, denen sich die unbedeutenderen Silpa- und Bilhagruppe anschliessen. Man ist dazu durch folgende Erwägungen gekommen. Die Söhne der Rahel repräsentieren das Centrum des Nordreiches, das 10 Stämme gehabt hat. Also müssten Rahel und Bilha 10 Söhne haben, falls die Genealogie den uns bekannten historischen Verhältnissen entspräche. Thatsächlich hat Rahel nur 2, mit Bilha zusammen 4 Söhne, während Lea, die den Repräsentanten des schwachen Juda zu ihren Söhnen zählt, 6, mit Silpa zusammen gar 8 Söhne hat. Also, schliesst man, müssen hier Verhältnisse massgebend gewesen sein, die weit vor unserer geschichtlichen Erkenntnis liegen, wo Issachar und Sebulon, die nördlich von Joseph wohnen, noch eine Einheit mit Juda bildeten.

Auch hier müssen wir nach Tendenzen suchen, die eventuell diese auffällige Thatsache veranlasst haben. Wir stellen zu dem Zwecke nicht die Frage: warum sind unter Lea 6 Stämme vereinigt worden?, sondern vielmehr: warum hat Rahel, die als Mutter von Joseph das mächtige Israel repräsentiert, nur 2 Söhne? Hier wirkt ein Motiv, das noch öfter eine Rolle spielt: der erst im späten Alter geborene oder der nachgeborene Sohn steht unter dem besonderen Schutz Jahwes. Dies Motiv kehrt wieder in der Erzählung von der Geburt Isaaks, Jakobs, Simsons und Samuels. Das Motiv ist uralte und stammt vielleicht im letzten Grunde aus der Mythologie.¹ Die hervorragende Stellung Josephs ist darin ausgedrückt, dass er, heiss ersehnt, spät nach langer Unfruchtbarkeit von der Lieblingsfrau geboren ist. Die Erstgeburt spielt eben bei J gar keine Rolle. Darum kann daraus, dass Manasse älter ist als Ephraim, nicht geschlossen werden, dass er früher

¹ Ed. Meyer ZAW VI 15 hält für möglich, dass die Sage von Saras Unfruchtbarkeit Umgestaltung eines Naturmythus ist.

einmal bedeutender gewesen ist als jener. Benjamin wird auch zum Sohne der Rahel gemacht, weil er sehr eng mit Ephraim und Manasse verbunden ist, und weil in seinem Stammgebiet das Grab der Rahel lag.¹

Der bedeutendste Sohn Leas ist Juda. Ausser ihm werden zu ihren Söhnen gemacht die 3 anderen südlich von Benjamin wohnenden Stämme; ferner Issachar und Sebulon, weil sie meistens zum unbestrittenen Gebiet Israels gehört haben. Zu den Söhnen von Kefsweibern werden die Grenzstämme. Die Vermutung, dass sie aus einer besonders starken Vermischung mit Kanaanitern hervorgegangen seien, kann sich auf ihre Stellung in der Genealogie nicht stützen. Dann müsste vor allen Dingen Juda für unebenbürtig erklärt werden (Gen. 38). Jene Stämme sind ziemlich locker mit Israel verbunden, selten sind sie im sicheren israelitischen Besitz gewesen; daher sind sie unebenbürtig. Die Verteilung an Silpa und Bilha wird keine Bedeutung haben. Jakob hat zwei Hauptfrauen, darum werden ihm, um die Sache harmonisch zu gestalten, auch zwei Nebenfrauen gegeben. Söhne Bilhas sind die benachbarten Stämme Dan (dessen Wohnsitz hier im Norden und nicht am Westabhang Judas vorausgesetzt wird) und Naphtali. Für Silpa bleiben Gad und Ascher über; dass ihre Namen ähnliche Bedeutung haben, wird der Schöpfer des Stammbaumes nicht ungern gesehen haben.

Es bleibt noch übrig zu besprechen, warum Ruben zum Erstgeborenen gemacht worden ist. Ruben hat in historischer Zeit nie eine Rolle gespielt. Da für J in der Erstgeburt kein Vorrecht liegt, ist aus der Stellung Rubens nicht auf eine in den Tagen grauester Vorzeit vorhandene Herrscherstellung zu schliessen. Erstgeborener konnte nur ein Sohn Leas sein. Im realen Leben nahm natürlich der Erstgeborene eine bevorzugte Position ein, wenn es auch

¹ cf. Holzinger, KHC I zu Gen. 35, 16.

ein altes Sagen- und Märchenmotiv war, den jüngeren Bruder auf Kosten des älteren emporkommen zu lassen. Daher wurde nicht Juda zum Erstgeborenen gemacht, sondern wegen seiner Bedeutungslosigkeit Ruben. Der Spruch über Ruben im Jakobssegen Gen. 49, 3. 4 soll die auffällige Tatsache erklären, dass der Erstgeborene eine so geringe Stellung einnimmt. Er hat sich des Erstgeburtsrechtes verlustig gemacht. Den Grund, der hierfür angeführt wird, wird man kaum stammesgeschichtlich zu deuten vermögen. Wir kommen so zurück auf einen Standpunkt, den Stade in der ersten Auflage seiner Geschichte vertreten, später aber wieder aufgegeben hat. Er schreibt dort: „Fast könnte man vermuten, dass er (Ruben) eben um seiner gänzlichen Bedeutungslosigkeit willen diesen Ehrenplatz erhalten habe, welchen Juda dem Joseph und Joseph dem Juda zu gönnen nicht im Stande war. Jedenfalls möchte es gewagt sein, aus der Voranstellung Rubens zu schliessen, dass er in vorhistorischer Zeit irgend einmal eine hervorragende Rolle gespielt, die übrigen Stämme an Ruhm und Ansehen übertroffen habe.“¹ An diesen Worten wäre nur auszusetzen, dass Juda bei der Aufstellung der Genealogie nicht beteiligt ist. Sie ist angelegt *ad maiorem gloriam* Josephs, „des Fürsten unter seinen Brüdern.“ Wo die Genealogie nicht tendenziös ist, basiert sie durchaus auf den Verhältnissen der Zeit, in der sie entstanden ist. Diese Ansicht hat auch Klostermann ausgesprochen in einem Wort, das die oben² angeführte Anschauung Ewalds auf ihr berechtigtes Mass zurückführt.³ „Die Erzähler der Patriarchengeschichten wollen ergötzen, wollen belehren, sie wenden sich nicht an ein Publikum moderner Historiker, sondern an einen Volkshaufen, dem die Per-

¹ GVI I¹ 151. Citat aus der zweiten Auflage über Ruben S. 40.

² S. 36.

³ GVI 1896, S. 29.

sonen, die lokalen Verhältnisse bekannt, der Unterschied der Zeiten und Sitten und Vorstellungen aber gleichgültig sind, bei dem es ferner herkömmlich war, geographische Beziehungen, sociale und politische Gruppen in der Form der Genealogie zu denken und ihre Gliederung und Verfassung aus den Verhältnissen einer Urfamilie in ihren Unterschieden freier und unfreier Mütter, der Erst- und Spätgeborenen, der Vollbürtigen und Halbbürtigen, der Herren und des Gesindes herzuleiten.“

IV. Die Frauengestalten der Sage in ihrem Verhältnis zur Genealogie.

Hier ist eine Hypothese zu besprechen, die in den citierten Anschauungen Wellhausens, Cornills vorausgesetzt wird, besonders von Stade¹ begründet und von vielen anderen acceptiert worden ist: z. B. Budde,² Holzinger,³ Benzinger,⁴ Guthe.⁵ Danach schimmert in den Sagen eine ältere Anschauung durch, nach der die Stämme nicht als Söhne, sondern als Weiber Jakobs erschienen sind. Die Heirat war der Ausdruck für die Verschmelzung zweier ursprünglich geschiedener volklicher Bestandteile. Der namengebende stärkere Teil galt als Mann, der schwächere als Frau, ist er berühmt, als Ehefrau, ist er unebenbürtig, als Keksweib. Sara, Rebekka, Lea, Rahel, Bilha, Silpa, Hagar, Kettura sind Stammnamen. Ursprünglich unabhängig davon ist die Einteilung nach Söhnen. So einleuchtend diese Hypothese für unser Empfinden vielleicht erscheint, so sind

¹ Lea und Rahel, ZAW I 112 f.

² Budde, KHC VII 7.

³ Holzinger, KHC I 199.

⁴ Benzinger, Familie und Ehe bei den Hebräern, RE³ V 738—750.

⁵ Guthe, GVI, S. 4 f.

doch die Beweise, die dafür beigebracht werden können, äusserst dürftig. Vor allem beruft man sich darauf, dass לוי Gentilicium von לֵאָה sei. „Lea, das Weib Jakobs, wird als ein älterer Stamm zu gelten haben als seine Söhne Ruben und Simeon. Erscheint aber derselbe Stamm das einmahl in der Form לֵאָה als Weib Jakobs, das anderemahl in der Form des Gentile לוי als einer seiner ältesten Söhne, so ergibt sich, dass man an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten die Verhältnisse dieses Stammes verschieden aufgefasst, in verschiedener Weise in der Sprache der genealogischen Geschichtsdarstellung zum Ausdruck gebracht hat. Derjenige Sagenkreis, in welchem von Haus aus Lea Jakobs Weib war, kannte selbstverständlich nicht den dritten Jakobssohn Lewi, der andere von Haus aus nicht Lea als Jakobs Weib. Durch spätere Kombination entstand die jetzige Form der Genealogie.“¹ Die Ableitung des Wortes לוי von לֵאָה, welche die Voraussetzung der ganzen Beweisführung ist, wurde von Wellhausen² als Hypothese aufgestellt, von Stade als solche angenommen, später aber vielfach als Thatsache behandelt. Sie ist jedoch um nichts wahrscheinlicher als die anderen Etymologien des Wortes und kann nicht als Grundlage derartiger Kombinationen verwandt werden. Ferner glaubt man in Ketura und Hagar mit Sicherheit alte Stammnamen zu erkennen. קטורה ist Gen. 25, 1—4 I Chr. 1, 32 Mutter der von Abraham abgeleiteten arabischen Stämme. Von einem Stamm der Keturäer ist nichts geschrieben; auch die Annahme, dass „Keturäer“ etwa ein Sammelname sei, ruht völlig in der Luft.

Nicht viel anders ist es mit הָגָר, die man mit dem Namen הָגָרִי in Beziehung bringt. Beide gehören, soweit wir sie kennen, ganz verschiedenen Zeiten an: Hagar ist eine der

¹ Stade, ZAW I 116.

² Prol. 146.

ältesten Sagengestalten, Hagräer kommen nur in später Zeit vor (I Chr. 5, 10. 19. 20; 11, 38; 27, 31. Ps. 83, 7 und bei den Griechen seit Eratosthenes). Dass von Hagar nord-arabische Völker abgeleitet werden, die Hagräer aber östlich von Gilead wohnen, würde jener Behauptung nicht widersprechen¹, da in der langen Zwischenzeit Wanderungen stattgefunden haben können. Der etymologische Zusammenhang der beiden Wörter ist vielleicht auch nicht zu bestreiten. Daraus folgt aber noch nicht, dass die Namen thatsächlich etwas mit einander zu thun haben, zumal sich auch nicht ein Schatten von Beweis dafür erbringen lässt.

Stade² hält den Namen des horritischen Geschlechtes בלח Gen. 36, 27 für eine Ableitung von בלחה. Bildungen mit der Endung ך- sind häufiger, z. B. Gen. 36, 20 לוטן, der wenigstens formell mit לוט zusammenhängt. Für unseren Fall ist sehr instruktiv der Name יתר, der auch in den Formen יתרו, יתן und יתרא (יטרע-) vorkommt. Die den Formen בלחה und בלחן entsprechenden Bildungen יטרע und יתן sind also Erweiterungen desselben Stammes יתר. Der Name בכר erscheint auch in den längeren Formen בכרי und בכוח I Sam. 9, 1. Nur in der Form mit Feminin-ת kennen wir den Namen תנחומת II Rg. 25, 23, Jer. 40, 8. Alle diese längeren Formen werden aufzufassen sein als Adjektiva, die zu dem Stamm- oder Geschlechtsnamen gebildet sind und die Zugehörigkeit der Person zu einem Stamm oder Geschlecht ausdrücken (oder auch das Geschlecht selbst, z. B. תנחומת, sc. משפחה). So sind auch בלה und בלחה etymologisch verwandt, aber keins ist eine Ableitung vom anderen, vielmehr sind beide Erweiterungen desselben Wortes בלה.

Die Namen geben kein Beweismaterial; ebenso wenig

¹ Kittel, RE³ VII 1899, S. 333, Art. Hagariter.

² GVI I 146, A. 1.

die Erzählungen von Vermischungen verschiedener volklicher Bestandteile im AT: Gn. 34. 38. Jdc. 1, 12—15. Gn. 34 handelt es sich um die Vermischung der Sichemiten und Israeliten. Dargestellt wird dieser Akt durch die Heirat des Škem ben Chamor mit Jakobs Tochter Dina. Holzinger¹ sieht nach Wellhausen² und Stade³ den ethnologischen Sinn der Erzählung darin, dass bei der Verschmelzung israelitischer und kanaanitischer Volkselemente eine israelitische Minorität in Gefahr kam, von Sichem aufgesogen zu werden, und dass die Stämme Simeon und Lewi das durch einen blutigen Handstreich an der Stadt verhindern wollten. Wellhausen nennt die israelitische Minorität das „Geschlecht Dina bat Lea“. Es ist zu bemerken, dass das kanaanitische Element nicht im Namen des Freiers seinen Ausdruck findet, sondern in dem seines Vaters Chamor. cf. Jdc. 9, 28 חמור אבי שכם. Ebenso wird Israel nicht repräsentiert durch Dina, sondern durch Jakob. In der Erzählung kommt nicht zum Ausdruck, dass ein kanaanitisches Geschlecht Škem sich mit dem israelitischen Dina vermischt habe, sondern dass Israel mit dem kanaanitischen Geschlechte Chamor Ehegemeinschaft geschlossen und so eine spätere Verschmelzung angebahnt hat.

Gen. 38 schliesst sich Juda an Chira, einen Bewohner von Adullam an. Dann heiratet er die Tochter des Kanaaniters Šua. Von ihr hat er drei Söhne: Ger, Onan, Sela (letzterer in Kesib). Ger verheiratet er mit Tamar. Ger stirbt, ebenso Onan, ohne Kinder zu hinterlassen. Nur mit List kann Tamar zu ihrem Rechte kommen, gebiert dem Juda zwei Zwillinge: Peres und Serach. Stade erklärt

¹ KHC I 216.

² Comp. d. Hex. 353f.

³ GVI I 147—154.

die Erzählung folgendermassen¹: Sie besagt, „dass sich in alter Zeit ein kanaanitischer Clan Chira, dessen Mittelpunkt Aduilam war, an Juda angeschlossen hat. Aus Verschmelzung mit diesem und anderen kanaanitischen Geschlechtern gingen fünf judäische Clans hervor: in älterer Zeit Ger und Onan, später Schela, noch später Peres und Serach. Die beiden ersten sind frühzeitig zurückgegangen (I Chr. 4, 21 erscheint Ger als Unterstamm unter Schela, Onam = Onan I Chr. 2, 26 unter Jerachmeel), nur Schela ist später von Bedeutung. Sein Mittelpunkt war Kesib, Peres und Serach sind die jüngsten Clans Judas“. Es ist nicht ganz richtig, dass sich ein kanaanitischer Clan Chira an Juda angeschlossen hat; vielmehr schliesst sich umgekehrt Juda an Chira an. Juda heiratet eine Kanaanitin, d. h. die Judäer treten mit den Urbewohnern in Ehegemeinschaft. Der Verfasser hält es nicht einmal für nötig, den Namen des Weibes zu nennen; es kommt nur darauf an, dass sie Tochter des Šua ist (dasselbe was wir bei Gn. 34 konstatieren). Von Tamar wird nicht gesagt, dass sie Kanaanitin ist. Daraus, dass Juda allein zu den Ureinwohnern kommt (V. 1), darf ihre kanaanitische Abstammung nicht geschlossen werden, da C. 38 aus zwei Erzählungen besteht (1. Judas Verbindung mit den Eingeborenen, 2. List Tamars), die ursprünglich vielleicht selbständig existierten. Wenn Tamar doch Kanaanitin ist, so vertritt sie kein Geschlecht, da Tamar Personenname ist (die Schwester und Tochter Absaloms heissen so). Als Beweis für die Behauptung, dass Tamar ein Geschlechtsname ist, führt man die Stadt Tamar in Judäa an (Ez. 47, 19. 48, 28). Es mag ja vorkommen, dass Stadt- und Geschlechtsname identisch sind, obgleich wir in verschiedenen Fällen wissen, dass es nicht so war (die Stadt des Geschlechtes Abieser heisst Ophra, das Ge-

¹ GVI I 158.

schlecht Chamor wohnt in Sichem); daher kann man vielleicht aus der Stadt Tamar auf ein Geschlecht Tamar schliessen. Aber beweisend wäre auch dies nicht, weil Tamar ein gebräuchlicher Frauenname war. Möglich ist es immerhin, dass dieser Name der Schwiegertochter Judas beigelegt wurde, weil auch ein Geschlecht so hiess, verwendbar war er aber nur aus dem Grunde, weil er Personenname war.

Jdc. 1, 12—15. Otniel ben Kenas heiratet Achsa, die Tochter des Kaleb. Nach Budde¹ ist Otniel Unterstamm der Kenissiter, Achsa „Abzweigung von Kaleb, die sich an Otniel anschloss“. Auch hier sind die Väter der Heiraten Stammes- oder Geschlechtseponymen. Von den beiden anderen lässt sich dies nicht beweisen. Namen derselben Bildung wie עֲתִינִיאל finden wir schon früh als Personennamen: עֲדִינִיאל aus Mehola, der Gemahl der Merab, I Sam. 18, 19, פִּלְמִיאל, Gemahl der Michal, II Sam. 3, 15. עֲמִיאל II Sam. 9, 4, אֲבִיאל einer von Davids Helden II Sam. 23, 31. Die Schlussfolgerung: „Ist Kaleb ursprünglich nur Personifikation des Stammes der Kalibbiter, so muss auch Otniel als Personifikation eines Stammes gedeutet werden“, ist absolut nicht notwendig, wie wir bei Gen. 34 gesehen haben. Ob Steuernagel Achsa für einen Stamm oder Geschlecht hält, geht aus seinen Worten: „dass Kaleb seine Tochter Achsa ihm zum Weibe giebt, bedeutet, dass ein Teil der Kalibbiter sich dem Stamm Otniel anschliesst“, nicht hervor. Die Erzählung besagt, dass die Kalibbiter in ziemlich nahem Verhältnis zu den Kenissitern stehen, das sich in der Ehegemeinschaft ausdrückt.

Dass sich der vermeintliche Gegensatz zwischen Lea- und Rahelgruppe in Wirklichkeit auf den die ganze Ge-

¹ KHC VII 7.

² Steuernagel, Comm. Jos. zu 15, 17.

schichte beherrschenden Gegensatz Juda-Israel zurückführen lässt, haben wir bei der Besprechung der Genealogie¹ gesehen. Wir finden nirgend solche Widersprüche, die zu der Ansicht, dass man sich die Stämme früher als Weiber vorgestellt habe, veranlassen könnten. Wäre dies wirklich der Fall, so müsste Jakob viel mehr Töchter haben statt der einen Dina. Gen. 34 und 38 stehen durchaus auf dem Standpunkt, dass eine israelitische Minorität mit einer kanaanitischen Majorität Beziehungen anknüpft. Dieses Verhältnis müsste nach Stade so dargestellt werden, dass ein Kanaaniter eine Israelitin heiratet. Dies geschieht aber nur Gen. 34, weil es noch lange ein Geschlecht Chamor gab. Von dem Stamm- oder Geschlechtseponymen wird natürlich eine besondere Stellung vorausgesetzt, und diese kann der Israelit nur einem Manne zuerkennen. In der ausführlichen Erzählung der Sage sind die Frauen ganz unentbehrlich; denn ohne Frauen keine Söhne. Die engen Berührungen verschiedener volklich geschiedener Bestandteile fand ihren Ausdruck im Eingehen des connubium. Dies konnte in der genealogischen Sage garnicht anders dargestellt werden, als durch das Eingehen einer Heirat. Wie wir sehen, kommt es nicht auf die Heiratenden an, sondern auf die Väter, welche die Ehe vollziehen lassen. Wie wenig auf die Mutter ankommt, zeigt sich auch deutlich Gen. 19, wo die Töchter Lots, die Stammütter der Moabiter und Ammoniter, nicht mit Namen genannt werden. Auch die Form der Namen לאה etc. ist wohl nicht wesentlich verschieden von der, in der die historischen Frauennamen erscheinen: חלדה, נחשתא, נמר, מרב, מיכל, רצפה, איה, מעכה, תנית, עגלה, תנית, מעכה, איה, רצפה, מיכל, נמר, נחשתא, חלדה etc. Die israelitischen Stämme sind von jeher als Söhne Jakobs gedacht worden. Die Theorie, dass ursprünglich jene andere Form der genealogischen Anschauungsweise

¹ S. 50. 51. cf. S. 22.

geherrscht hat, entbehrt der Grundlage und ist mit gutem Recht von Ed. Meyer¹ bezweifelt worden. Auch Grün-eisen² hat schwere Bedenken gegen die Hypothese, da sie zu der Konsequenz führe, dass sämtliche israelitische Stamm- und Volksnamen sowohl Masculina als Feminina sein könnten.

V. Die Namen Jakob und Israel.

Der Name יַעֲקֹב hat dieselbe Bildung wie die auch der Sage angehörenden Namen יִשְׁחָק, יוֹסֵף und יִהְיֶה. Wie diese Namen zu verstehen sind, hat uns Ed. Meyer³ gelehrt. In der von Thutmosis III. aufgestellten Liste der von ihm bezwungenen Gebiete lässt sich mit Sicherheit der Name יַעֲקֹב־אֵל Ja'akob-ēl nachweisen. Einen anderen Namen hat Ed. Meyer mit Vorbehalt transkribiert יִשְׁמֵעֵל. Später⁴ aber hat er diese Transkription aufgegeben, da vielmehr zu lesen ist יִשְׁמֵעֵל. W. M. Müller⁵ hält trotzdem die erste Lesung aufrecht, während Jensen⁶ sie verwirft. Jedenfalls hat der Name auch so für uns Wert, da er dem Namen Jaakobēl der Form nach völlig entspricht. Diese beiden Worte sind gebildet wie zahlreiche Namen des AT. nach der Form יִשְׁמֵעֵל־אֵל (3 sing. impf. + אֵל). Soweit diese Namen alt sind, sind sie sämtlich Stamm-, Geschlechts-, oder Ortsnamen, Personennamen treten erst kurz vor dem Exil auf⁷, werden

¹ GDA I 291 Anm.

² Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels. 1900. S. 260.

³ „Der Stamm Jakob und die Entstehung der israelitischen Stämme.“ ZATW VI 1—16. cf. Groff, Revue égyptologique 1885, 95 f.

⁴ ZATW VIII.

⁵ Asien und Europa, S. 162.

⁶ Zeitschr. für Assyriologie X 347.

⁷ M. nennt als älteste Personennamen dieser Bildung יִשְׁמֵעֵל, in Wirklichkeit sind etwas ältere Personennamen dieser Art — sehr

nach dem Exil häufig. Reine Stammnamen sind ירחמאל, ישראל, ישמעאל, Ortsnamen sind: Stadt יבנאל, Thal יפתחאל, Ebene und Stadt יזרעאל. „Durch die aufgezählten Namen werden die betreffenden Stämme und Örtlichkeiten mit dem von ihnen verehrten Dämon [resp. numen אל] in Verbindung gesetzt und unter seinen Schutz gestellt. Der verbale Bestandteil des Namens sagt eine heilbringende Thätigkeit Els aus, die andauernd auf den Stamm oder die Lokalität gerichtet ist.“ Meyer hält es für evident, dass zwischen dem Namen Jaakobel und dem Stammvater der hebräischen Sage irgend welcher Zusammenhang besteht. Derselben Ansicht ist W. M. Müller, während Jensen sie mit Unrecht bezweifelt. יעקב ist eine Verkürzung von יעקבאל, ebenso sind Isaak und Joseph Verkürzungen der längeren Formen Iischakēl und Josephēl. Daraus, dass dies eine für Stamm- und Ortsnamen sehr gewöhnlich verwendete Form ist, folgt, „dass man mit Recht in den Patriarchennamen Jakob יעקב, Joseph יוסף und ebenso Isaak יצחק ursprüngliche Stammnamen gesucht hat.“¹ Diese von Stade schon lange vertretene Ansicht hatte Ed. Meyer² früher bezweifelt. Während Meyers sonstige Beweisführung von W. M. Müller acceptiert worden ist, wendet er sich dagegen, יעקבאל für einen Stammnamen zu halten. Kanaan ist viel zu zivilisiert, über primitive Kulturanfänge längst hinaus, als dass man eine Organisation nach Stämmen annehmen könnte. Die Liste Thutmosis III. besteht durchaus aus Namen von Städten (πολεις): יעקבאל ist also auch der Name einer Stadt. Dieser Ansicht stimmt auch Ed. Meyer jetzt zu. Dass er schon früher an diese Möglichkeit gedacht hat, beweisen seine

bezeichnend — ursprünglich nicht israelitische Stammnamen: ירחמאל Jer. 36, 26 und ישמעאל Jer. 40 f.

¹ Stade, ZATW I 112 f.

² GA I 291 A.

Worte in der genannten Abhandlung S. 7, wo er von „dem palästinensischen Stamm [oder Ort] Ja'qob-el“ redet. Wir werden von anderen Ausgangspunkten aus wahrscheinlich zu machen suchen, dass Jakob ursprünglich kein Stammname gewesen ist.¹

Nöldeke² hat die auch sonst schon öfter z. B. von Goldziher, ausgesprochene Ansicht vertreten, dass Abraham, Isaak und Jakob keine einfachen heroes eponymi sind, sondern alte Gottheiten. Abraham bleibt für uns ganz aus dem Spiele, da er allen Anzeichen nach ursprünglich gar nichts mit Isaak und Jakob zu thun hat, sondern erst von der genealogischen Geschichtsschreibung in diesen Zusammenhang gestellt ist. Dass man ihn teilweise für einen kalibbitischen Heros hält, wurde schon erwähnt. Auch in Beziehung auf Isaak und Jakob ist diese Hypothese mannigfach acceptiert worden, so auch früher von Ed. Meyer³. Stade kombiniert beide Theorien und macht sie in dieser Form zu einem Beweisgrund für seine Hypothese vom Animismus als der Urreligion Israels, er spricht von „als heroes eponymi verehrten mythologischen Figuren“. Jakob etc. sind also bei ihm 1. ursprünglich Stämme, 2. ursprünglich Götter oder göttliche Wesen. Frhr. v. Gall⁴ geht von dieser Anschauung Stades als Voraussetzung aus.

Die Hypothese Nöldekes ist mit gewichtigen Gründen bestritten worden von Ed. Meyer.⁵ Gegen die Anschauung, die in Isaak und Jakob Götternamen sieht, spricht der Zwang der Analogie. Joseph hat mindestens ebensoviel individuelle Züge wie Jakob, hat auch ein heiliges Grab. Und doch ist

¹ I'qb'l scheint als Name eines Phrao der Hyksoszeit vorzukommen. Was damit anzufangen ist, weiss ich nicht.

² „Im neuen Reich“ I 1871, S. 497—511: „Die biblischen Erzväter“.

³ GA I 291.

⁴ Altisraelit. Cultusstätten. Beiheft zu ZATW 3, 1898.

⁵ ZATW VIII 42—47.

Joseph immer einer der wichtigsten Stämme. Ebenso Josephs Brüder, Ismael, Esau etc. Man hat kein Recht, Isaak und Jakob von ihnen zu trennen. Einen zwingenden Gegenbeweis liefert יַעֲקֹבֵאל, das formell von Jakob nicht zu trennen und, wie bewiesen, Stamm- oder Ortsname ist. Diese Namensform ist spezifisch ethnisch. Allerdings giebt der formell ebenso gebildete Gottesname יְהוָה zu denken. Wir haben nun Meyers Beweisgründe zu prüfen, vor allen Dingen den aus der Namensform Jakob-el.

Den Gottesnamen יְהוָה wollen wir ganz aus dem Spiel lassen, da seine Etymologie wohl immer noch ziemlich dunkel ist.¹ Die im Arabischen vorkommenden imperfektischen Götternamen Jagût, Ja'ûq können für die Israeliten nichts beweisen. Für uns kommen folgende Namen in Betracht: 1. Israel, Ismael, Jerachmeel etc., 2. die aus solchen Formen entstandenen Verkürzungen Isaak, Jakob, Joseph. Durch Ed. Meyers Ausführungen ist bewiesen, dass diese Namen Imperfecta sind und dass sie der Ergänzung durch El bedürfen. Aber ist diese Thatsache noch irgend einem Schriftsteller des AT. bekannt? Von hier aus wird man die Behauptungen Ed. Meyers zu berichtigen haben. An einen etwaigen Bedeutungswechsel der Worte hat Meyer nicht gedacht. Ein Ort erscheint im 16. Jahrhundert vor Christus. Ob man damals die ursprüngliche Bedeutung noch kannte, wissen wir nicht; jedenfalls wissen wir, dass sie den Israeliten des 9. Jahrhunderts ganz verloren gegangen war. Wir haben im AT. zwei Etymologien des Namens Jakob. 1. Hos. 12, 4 spricht von ihm אֶת אִחִיו עֲקַב בְּמֶנֶן עֲקַב „im Mutterleibe überlistete er seinen Bruder“, diese Worte führen zurück auf die Bedeutung „der Listige, Überlister“. Ebenso Gn. 27, 36 JE: הִכִּי קָרָא שְׁמוֹ יַעֲקֹב וַיַּעֲקֹבֵנִי זֶה פָּעַמִּים. 2. Anders

¹ Kerber (D. religionsgesch. Bedeutung d. hebr. Eigennamen d. AT 1897, S. 87. 88) hält יְהוָה für eine Perfektform.

wird der Name erklärt Gn. 25, 26a J als „Fersenhalter“: **וַיְהִי אִחָז בְּעֶקֶב עֵשָׂו**. Das Verständnis für die eigentliche Bedeutung des Namens ist ganz abhanden gekommen. Ebenso ist es auch mit anderen alten Namen. **יִשְׂרָאֵל** erklärt man nicht „El streitet“, sondern „er kämpft mit El“, **יְרוּבֶעֱלַי** nicht „Ba'al streitet“, sondern „er kämpft gegen Ba'al“. Die Namen **יִשְׂרָאֵל**, **רְאוּבֵן** etc., die ursprünglich Stammnamen sind, werden als Personenennamen aufgefasst und daher so erklärt, als ob sie von dem Individuum etwas aussagen. Ebenso hält man Jakob für einen Personennamen und sucht in ihm eine Beziehung auf das Individuum Jakob mit Hülfe der einfachsten Volksetymologie. Davon, dass Jakob etc. Verkürzungen längerer Formen sind, wird man kaum etwas gewusst haben. Dafür spricht auch, dass Bildungen nach der Form **יַעֲלֵל** als Personennamen sehr häufig sind und zwar in den ältesten Zeiten: **יִנְאֵל** II Sam. 23, 36, **יִבְחֵר** II Sam. 5, 15, **יִמְלָא** I Rg. 22, 8¹, **יַעֲתָח**, ferner **יִזְאָבֵב**, **יִזְאָבֵב**, **יִזְאָבֵב**.² Diese Namen, obwohl sie ursprünglich in ihrer vollen Gestalt (in Verbindung mit **אֵל**) Stammes- oder Geschlechtsnamen waren, sind Personennamen geworden. Wo derartige Namen noch Stammesnamen sind, erscheinen sie in der vollen Form: Israel, Jerachmeel etc.³

Diese Namen der Bildung (**אֵל**) **יַעֲלֵל** sind eben uralt. Zuerst werden sie in ihrer ursprünglichen Bedeutung ver-

¹ Diese Namen zählt Meyer p. 6 auf, dazu **יִשִּׁי**, der aber wahrscheinlich gleich **אֲבִישִׁי** ist nach Marquart, Fundamente, p. 24.

² Vielfach gelten die letzten 4 Namen für jahvehaltig. Nöldeke (ZDMG 1888, 470—487) bezweifelt dies für die beiden letzten, Kerber (S. 89) hält eine andere Deutung für möglich. Ebenso Grüneisen (S. 183). Sie sind formell von Namen wie **יִזְכָּר**, **יִזְנָה** nicht zu trennen, die niemand für jahvehaltig erklären wird. In späterer Zeit ist allerdings das **י** in diesen Namen für eine Abkürzung von **יְהוָה** gehalten.

³ Von dem letzten Namen kennen wir die Abkürzung **יִרְחֵם**, so heisst I Sam. 1, 1 ein Vorfahr Samuels. Marquart (Fundamente S. 12) vermutet hier einen Geschlechtsnamen und setzt daher einfach **יִרְחֵמָל** ein.

tanden als Namen, in denen eine für den Stamm oder das Geschlecht heilbringende Thätigkeit des Numens ausgelegt wird. Aber mit der Zeit verschob sich die Bedeutung. Man verstand nicht mehr „El ist listig“ oder „El belohnt“, sondern „Jakob ist El“.¹ Wahrscheinlich ist Jakob der Gott des Ortes Jakob-el. Wann sich diese Änderung vollzogen hat, ist nicht zu sagen; aber sie muss postuliert werden, da sonst unerklärlich bleibt, wie aus diesen אל-י Bildungen durch Abwerfung des אל Personennamen entstehen können.² Natürlich ist für sämtliche alttestamentliche Schriftsteller auch das Bewusstsein, dass Jakob etc. Gottheiten sind, verloren gegangen. Sie kennen sie nur als Helden ihrer Geschichte, aus Gottheiten sind Heroen geworden. Sie waren kanaanitische Götter, sind aber nur als Heroen zu den Israeliten übergegangen.

Einige Spuren dieses Prozesses, in denen der Gott Jakob immer mehr Mensch wird, finden wir noch. Vor allen Dingen in der auf mythologische Erinnerungen zurückgehenden Erzählung von Jakobs Ringkampf mit Gott Gen. 32, 24—32. W. M. Müller³ weist darauf hin, dass der Hauptzug des Kampfes, der unredliche Ringerkniff des kanaanitischen Odysseus (Ilias XXIII, 725—727), der ihm seinen Namen verschafft, entstellt und die Hüftverrenkung des zu Falle gebrachten Gottes auf Jakob übertragen wurde. In den Lücken der Erzählung schimmert die Urform noch

Das ist aber unberechtigt zumal da gerade in Samuels Stammbaum späte Interpolation sehr möglich ist. Jerocham erscheint neben vielen anderen derartigen Namen nach dem Exil nicht selten und ist dann Verkürzung eines jahwehaltigen Namens.

¹ Jensen (Ztschr. f. Assyriologie X 348) hält diese Bedeutung für ursprünglich.

² Ähnlich ist es, wenn aus Beinamen griechischer Götter Heroen entstehen, z. B. Aineias aus Aphrodite Aineias.

³ Asien und Europa 162 f.

Zeitschrift f. d. alttest. Wiss. Jahrg. 21. I. 1901.

durch. Holzinger¹ glaubt, dass v. 29 voraussetzen lässt, dass Jakob die List anwendet. Auch 27a ist dann verständlicher. 27—29 weist Holzinger J zu, 30—32 E. Die Erzählung soll erklären 1) 29 den Namen Israel,² 2) 31 den Namen Pniel; v. 29 gehört J an, daher auch 28. In v. 26 sind einander parallel ידך יעקב und ידו יעקב und ידך יעקב. Die letzten Worte sind jünger, sie sollen ein Missverständnis ausschliessen, betonen daher ausdrücklich, dass Jakobs Hüftpfanne verrenkt wurde. Damit fallen wohl auch die letzten Worte des Verses בְּהִמְכָּר עָמֹ. Man wird J zuweisen können v. 25. 26a. 27—29. Mit dieser Erkenntnis fängt die Schwierigkeit erst an, da wir nun untersuchen müssen, was J übernommen, was er hinzugehan hat.³ J hat die Erzählung aufgenommen, um die Entstehung des Namens Israel zu erklären. Ausgeschlossen ist, dass er sie zu diesem Zweck erfunden hat. Derartige stark anthropomorphe Vorstellungen hat J nicht; wenn sie sich in seinem Geschichtswerk finden, so hat er sie aus seiner Quelle übernommen, wie in dem ältesten Teil von Gen. 18. 19. Er würde doch dann auch nicht v. 25 אֱלֹהִים (אלהים) gebrauchen, sondern אֱלֹהֵי. Was sich auf die Namengebung bezieht, wird daher für Zuthat des J zu halten sein, für seine Quelle bleiben daher v. 25. 26a. 27. In 26a 27 ist unsicher, auf welchen der beiden Kämpfenden die Verben sich beziehen. Aus v. 29 darf man nicht einfach schliessen, dass Jakob v. 26 der Überlistet ist, weil v. 29 erst von J hinzugefügt ist. In der Persönlichkeit des Patriarchen ist der Charakterzug des Überlisters stark ausgeprägt. Er überlistet zweimal seinen

¹ KHC I 210.

² Dass der Elohist die Erzählung nicht darum aufgenommen hat, um den Namen Israel zu erklären, geht auch daraus hervor, dass er Jakob nie Israel nennt.

³ Wie alte Sagenstoffe umgestaltet werden, darüber vergl. Kraetzschmar, der Mythos von Sodom und Gomorrha. ZATW 1897, 81—91.

Bruder, ferner den Laban. Hos. 12, 4a bietet eine etwas andere Gestaltung der Tradition, als sie in Gen. vorliegt: „Im Mutterleibe überlistete er seinen Bruder“.¹ Im jetzigen Kontext von Gen. 32, 25f. soll der Eindruck hervorgerufen werden, dass Jakobs Hüfte verrenkt wird; offenbar schon von J. Mit welchen Mitteln hat er dies erreicht? J hat seiner Quelle die Erzählung ziemlich wörtlich entnommen (das seltene נָכַח); wir müssen suchen, ob wir v. 25. 26a. 27 nicht eine Überarbeitung des J entdecken können. Unser Blick fällt auf וַיָּחַד v. 25; die Annahme dürfte vielleicht nicht zu gewagt sein, dass dieser blasse Ausdruck von J erst hinzugefügt ist. Wird er gestrichen, so kann garnicht zweifelhaft sein, dass v. 26 Jakob Subjekt ist. Die Quelle mag also vielleicht folgendermassen gelautes haben:

Und Jakob (blieb allein zurück und) rang mit ihm bis zum Anfang der Morgenröte. Und er sah, dass er ihn nicht übermochte. Daher rührte er seine Hüftpfanne an. Und er (der andere) sprach: Entlasse

¹ Hos. 12, 4b—7 stammen nicht von Hosea. cf. Nowack, Comm. z. d. kleinen Propheten. In 4a wird Jakob getadelt, im Folgenden aber gelobt, sein Kampf mit Elohim wird als „Gebetskampf“ aufgefasst (בְּכַח לֹא וַיִּמָּצֵן לוֹ), wovon Gn. 32 noch keine Rede ist. Trotzdem sagt noch Sellin (Beiträge z. israel. u. jüd. Religionsgesch. II 1 1897, S. 83 A. 1): „Die Worte, die Verheissungen Gottes verlangen blindes Zutrauen und Gehorsam. — Dies bethätigt am schönsten Jakob in seinem Gebetskampfe Gn. 32, 25—32 vergl. Hos. 12, 7.“ Staerk, Studien II 1899, S. 12 sagt: „wir begegnen bei Hosea und Jeremia (9, 3. 43, 27) einer Sagenform, die im scharfen Gegensatz zu der spezifisch heilsgeschichtlichen und didaktischen Tendenz der jehovistischen Überlieferung den Stammvater Jakob als das Prototyp der Sündhaftigkeit und widergöttlichen Art des Volkes hinstellt.“ Dieser Gegensatz entstammt natürlich nicht einer andren „Sagenform“, sondern er ist mit voller Absicht von den Propheten hineingelegt. Übrigens könnte Hos. 12, 4b sehr gut von Hosea stammen. Der Bearbeiter würde dann mit den Worten 12, 5 וַיִּשָּׁר אֶל סִלְמֹךְ (ובאונו שרה את־אלהים) an Hoseas Worte אֶל סִלְמֹךְ anknüpfen und in sehr bezeichnender Abschwächung den אֶל סִלְמֹךְ für Elohim einsetzt.

mich; denn das Morgenrot geht auf. — Darauf Bitte um Segen.¹

Wer ist nun der rätselhafte Unbekannte, mit dem Jakob ringt? Der ganze Tenor legt nahe, an ein übermenschliches Wesen zu denken. Beweisend ist dafür 28 J „du hast mit אלהים gekämpft“. Der Kampf findet bei Pniel statt. Diese Ortsbestimmung, die vielleicht erst von E stammt,² hat für die ursprüngliche Erzählung gar keine Bedeutung. Man ist versucht, Betel für den eigentlichen Schauplatz zu halten, da Jakobs Person am festesten am Heiligtum von Betel haftet. Nach der Erzählung des J tritt zu ihm in Person (nicht im Traum wie bei E), als er in Betel rastet, Jahwe heran (Gn. 28, 13 וַיִּהְיֶה יָדְוָה נֹצֵב עָלָיו). Auch hier ein Anthropomorphismus, der für diese Sage ein hohes Alter anzunehmen fordert. Kann man vielleicht diese Stelle mit Gn. 32, 25f. kombinieren, so dass dort Jahwe derjenige ist, der mit Jakob ringt? Die Erzählung würde dann Gen. 28 an ihrer richtigen Stelle stehen, J hat soviel aufgenommen, als ihm mit seinen höheren religiösen Anschauungen möglich war. Dass diese Kombination richtig ist, dafür sprechen folgende Beobachtungen. Bei J hat die Namensänderung wirklich den Zweck, von nun an für Jakob den Namen Israel anzuwenden. Nun nennt aber J in C. 33. 34 den Patriarchen ruhig weiter Jakob. 35, 21 wird das erste Mal Israel gesagt und von da an regelmässig — und zwar nachdem bei P 35, 9—12 die Namensänderung erzählt ist, die bei Betel stattfindet. Dies hat P von J übernommen; denn für ihn hat die Er-

¹ Diese Bitte um Segen lässt nicht zwei Götter mit einander kämpfen, sondern einen Gott mit einem niedriger Stehenden. Der Jahwist kannte diese Erzählung als einen Teil der Heroensage, in die sich die Göttersage umgewandelt hatte. Diese wird die Bitte um Segen nicht enthalten. J setzt an Stelle des Segens die Namensänderung.

² v. 30 fragt Jakob nach dem Namen Gottes, während er ihn nach v. 27 J offenbar kennt. Weitere Beweise folgen.

zählung gar keinen Zweck, da er den Namen Israel nur für das Volk gebraucht.¹ Der Vorgang fand also nach J in Betel statt und wurde erst von E nach Pniel verlegt, um die Entstehung dieses Namens zu erzählen. In Gen. 28 und 32 werden die Vorgänge in die Nacht verlegt und hier wie dort ein Segen ausgesprochen. Es ist übrigens sehr wohl möglich, dass der Gott, der mit Jakob kämpft, ursprünglich nicht Jahwe ist, sondern dass dieser erst an Stelle eines anderen eingesetzt worden ist.

Der Kampf eines Gottes mit Jakob ist ein sehr starker Anthropomorphismus. Sind nicht vielleicht alle solche, der alten Sage angehörenden Anthropomorphismen, in denen Götter mit Menschen wie Menschen verkehren, nur unter der Voraussetzung zu verstehen, dass sie ursprünglich der Göttersage angehören? Da ringt mit einem Gott nicht der Mensch Jakob, sondern der Gott Jakob. Unsere Erzählung würde dann aus der kanaanitischen Göttersage stammen, da Jakob von den Kanaanitern erst übernommen ist.² Diese Sage stellt dar den Kampf des Gottes einer kanaanitischen $\kappa\omicron\lambda\iota\varsigma$, Jakob, mit einem andern Gott, vielleicht eines israelitischen Geschlechtes. Wie der Kulturmensch oft den physisch stärkeren Wüstensohn überlistet, so wird der Kampf zwischen den beiden Göttern durch einen Kniff entschieden, den Jakob anwendet. Jakob wurde als Heros in die israe-

¹ Staerk, Studien II weist darauf hin, dass Hos. 12, 4 b f. die Reihenfolge (1. Ringkampf, 2. Begegnung in Betel) sonderbar ist, falls sie nicht auf eine Sagenform zurückgeht, die im Anschluss an P die Offenbarung in Betel in die Rückkehr Jakobs aus Aram verlegt. Aber an anderer Stelle vermutet er wieder, Gen. 35, 10 P stehe an falschem Orte. Die Annahme, zu der auch Staerk gezwungen ist, „Jakob“ sei in Gen. 33. 34 durch einen Redaktor für „Israel“ eingesetzt, ist sehr misslich. Sie geht aus von dem Bestreben, einer Schwierigkeit aus dem Wege zu gehen, statt eine Erklärung zu versuchen.

² cf. S. 72.

litische Sage übernommen; unter der Herrschaft monotheistischer Anschauungen konnte er nicht Gott bleiben. Darum darf er auch im Kampf nicht mehr der Sieger sein. Aus leicht begreiflichen Gründen, wegen der Erklärung des Namens Israel, wurde der Erzählung Gn. 32 der mythologische Charakter nicht ganz abgestreift. Sonst wurde in der Jakobsgeschichte das Mythologische in Geschichte umgesetzt (die Stellung Jakobs in der Josephsgeschichte kommt hier nicht in Betracht). Hier ist ein durchgehender Zug der durch die List des Helden entschiedene Kampf, zuerst im Mutterleibe mit seinem Bruder (Hos. 12, 4, abgeschwächt Gn. 25, 22—26), der doppelte Kampf um die Erstgeburt und schliesslich auch der Kampf mit Laban. Der der Jakobssage in letzter Linie zu Grunde liegende Mythos ist vielleicht der Kampf zwischen Tag und Nacht (Entweichen des Gegners beim Aufgang der Morgenröte), der zu einem Götterkampfe, dann zum Kampf des Nationalhelden mit Edomitern und Aramäern wurde.¹

Auf einen andern Beweis für die Behauptung, dass Jakob ein Gott gewesen ist, hat Nöldeke hingewiesen.² Der „Stein Jakobs“ ist nach ihm vielleicht der Stein, der Jakob ursprünglich selbst darstellt. Der Ausdruck „Stein Jakobs“ kommt übrigens nicht vor, sondern nur **אבן ישראל** Gn. 49, 24 und **צור ישראל** Jes. 30, 29. Am wichtigsten ist die Stelle im Segen Jakobs Gn. 49, 24: a. „Doch unerschütterlich hielt sein Bogen stand, und gelenk waren die Arme seiner Hände.

¹ Eine zweifellose Parallele zum Jakobskampf ist der Kampf Moses mit Jahwe bei Massa und Meriba Dtn. 33, 8. Auch dies ist in der Geschichtserzählung gänzlich umgewandelt. Ex. 17, 1—7 Num. 20, 2—13 ist Jahwe der Versuchte, Dtn. 33, 8 der Versucher. Ex. 4, 24—26 ist wahrscheinlich auch ein Rest der alten Sage. cf. Holzinger zu der Stelle. Dtn. 33, 8 wird in Teil II bei der Untersuchung über den Stamm Lewi näher erörtert werden.

² „Im neuen Reich“ 1871 a. a. O.

b. מִדִּי אֲבִיר יַעֲקֹב קָשָׁם רֶעָה אֲבֵן יִשְׂרָאֵל: Die erste Hälfte von b ist klar, dagegen ist mit der zweiten (von קָשָׁם an) nichts anzufangen.¹ Alle Konjekturen, die אֲבֵן יִשְׂרָאֵל verdrängen wollen, sind hinfällig, da nicht begreiflich ist, wie diese Worte durch Korrektur entstanden sein können. Targ. Onk., Pesch lesen קָשָׁם, ebenso G. Hoffmann² und Kerber.³ Holzinger hält dies für „eine zu billige Auskunft“, aber von allen Konjekturen erscheint sie doch als die plausibelste. Die Übersetzung lautet dann: „durch die Hülfe des אֲבִיר יַעֲקֹב, durch den Namen des Hirten des אֲבֵן יִשְׂרָאֵל.“ Was ist nun „der Stein Israels“? Jes. 30, 29 ist die Rede vom צֹר יִשְׂרָאֵל, dem Felsen Israels („zu kommen auf den Berg Jahwes, zum Felsen Israels“). Später, z. B. Ps. 18, 3. 32. 47 wurde צֹר vielfach metaphorisch gebraucht im Sinne „der Hort“. Dieser metaphorische Ausdruck kann aber nur dadurch entstanden sein, dass es früher Steine oder einen Stein gab, der religiöse Bedeutung hatte.⁴ Der Ausdruck lässt darauf schliessen, dass in früherer Zeit Steinfetische verehrt wurden. Diese Steine, in denen man sich in frühester Zeit den Gott selbst wohnend dachte, wandelten sich später um in Heiligtümer, in denen die Gottheit verehrt wurde (massebe). Einer der bekanntesten heiligen Steine ist die massebe von Betel, die von Jakob errichtet ist. Sie wird auch mit dem אֲבֵן יִשְׂרָאֵל gemeint sein. Dass nicht אֲבֵן יַעֲקֹב dasteht, wird durch den Parallelismus mit אֲבִיר יַעֲקֹב veranlasst sein, für Jakob wird das Synonymum Israel eingesetzt. Dieser Jakobsstein ist uralt, er war ver-

¹ Über den אֲבִיר יַעֲקֹב S. 72.

² Die Verbesserungsvorschläge bei Holzinger, KHC I 262.

³ Abh. d. Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen XXXVI (1889/90), S. 53f.

⁴ a. a. O. S. 30.

⁵ An unserer Stelle ist die Rede vom „Hirten des Steines Israels“, „Stein“ steht hier im wörtlichen Sinne.

mutlich ein kanaanitisches Heiligtum,¹ das die Israeliten übernommen haben, ebenso wie die Sagen-gestalt des Jakob. Wie dieser aus einem Gott zum Heros wird, so wird das Heiligtum, in dem Jakob verehrt war, zu einem Heiligtum Jahwes, das der Heros Jakob gegründet hat. Der dem Jakob gehörige Stein wird zu dem von Jakob errichteten.

Ähnlich wird es mit dem אֱבִיר יַעֲקֹב sein. Im massoretischen Text wird punktiert אֱבִיר („der Starke,“ „der Gewaltige“); diese Punktation soll den ursprünglichen Sinn verdunkeln (dagegen Baethgen). Man nimmt ziemlich allgemein an, dass zu lesen ist אֱבִיר, „der Stier“. Der „Stier Jakobs“ erscheint Gn. 49, 24, Jes. 49, 26; 60, 16, Ps. 132, 2.5, Jes. 1, 24 steht dafür אֱבִיר יִשְׂרָאֵל. Der „Stier Jakobs“ wird natürlich von den alttestamentlichen Schriftstellern erklärt sein als „der von Jakob verehrte Stier.“ Aber kann wirklich diese augenscheinlich formelhafte, daher uralte Redewendung dies besagen? Müssen wir nicht vielmehr in dem auf אֱבִיר folgenden Genetiv den Namen des Besitzers des

¹ Nöldeke (ZDMG XLII 1888, S. 482) glaubt nicht annehmen zu dürfen, dass der Stein Jakobs alkanaanitisch sei. Die Heiligkeit von Betel sei allem Anschein nach israelitisch; das alte Test. wisse ja noch, dass der Ort früher Lûs hiess. Aber wie alle solche Nachrichten von Ortsumnennungen wahrscheinlich sehr jung sind, ebenso sind auch Gn. 28, 19; 35, 6a von P oder R, die älteren Berichte kennen den Ort nur unter dem Namen Betel. Seit der Auffindung von Jakob-el im 16. Jahrh. in Palästina kann an dem kanaanitischen Ursprung Jakobs überhaupt kein Zweifel mehr sein. Trotzdem schliessen sich Kerber (S. 27) und Grüneisen (Der Ahnenkultus, S. 260) der Ansicht Nöldekes an. Grüneisen schreibt: „Wenn gerade diese Ahnengestalten (wozu er Jakob rechnet) fest lokalisierte Numina sein sollen, so müssen sie unweigerlich alkanaanitischen statt israelitischen Ursprungs sein, ebenso natürlich auch ihre Verehrung und ihre Verehrer. Also die israelitischen Clans mussten sich im Westjordanlande an vorhandene kanaanitische Stämme angelgliedert haben, mit anderen Worten, die Hebraeer wären in die Kanaaniter aufgegangen. Es ist aber glücklicherweise eine der sichersten Thatsachen, die es in der alttestamentlichen Geschichte geben kann, dass genau das Umgekehrte der Fall gewesen ist.“

Stieres suchen? Der „Stier Jakobs“ ist der Stier, der Jakob gehört, das Kultobjekt, in dem der Gott Jakob verehrt wird. Diese Erkenntnis ist um so wichtiger, weil sie uns ungezwungen wieder nach Betel führt, wo ja bekanntlich der Stier im Kultus eine grosse Rolle spielte. Auch die von Joseph ausgesagten Worte בְּכוֹר שׁוֹר Dtn. 33, 17 führen vielleicht auf den Stier von Betel und auf Jakob: Sein, d. h. Jahwes Stier ist das Stierbild von Betel, „der Erstgeborene seines Stieres“ ist Joseph. Da dieser Sohn Jakobs ist, liegt in diesen Worten eine sehr innige Verbindung Jakobs mit dem Stierbild, die dem Dichter dieses Spruches garnicht mehr bewusst gewesen zu sein braucht, falls er einen formelhaften Ausdruck übernommen hat.

Drei Gründe veranlassen uns, Jakob für einen in einen Heros umgesetzten Gott zu halten: 1. der mythologische Hintergrund von Gn. 32, 25—30 und von der ganzen Jakobsage überhaupt, 2. der Ausdruck אֲבִן יַעֲקֹב = אֲבִן יִשְׂרָאֵל, 3. der Ausdruck אֲבִיר יַעֲקֹב. Auch den Namen Isaak finden wir in einer formelhaften Wendung, die den Schluss auf seine frühere Göttlichkeit gestattet: פֶּחַד יִצְחָק „der Schrecken Isaaks“ Gn. 31, 42. 53 E. Holzinger¹ wirft die Frage auf, ob dieser Ausdruck nicht ursprünglich Isaak als Gottesnamen voraussetzt und ein Ausdruck ist wie מִלְאֲךָ יְהוָה. Staerk² sucht diese Behauptung zu beweisen: פֶּחַד ist in der älteren Litteratur sehr selten, erst in der Poesie der exilischen und nachexilischen Zeit, besonders bei Hiob, sehr häufig. Der folgende Genetiv bezeichnet in der älteren Litteratur stets den Urheber des פֶּחַד. In פֶּחַד יִצְחָק ist das nom. propr. nicht Gen. subj., sondern obj.: Isaak verbreitet den פֶּחַד, ist eine Gottheit oder ein Dämon. Er ist eine verschollene, im Bewusstsein des Erzählers nicht mehr lebendige Gottheit. Diese Beweisführung Staerks ist jeden-

¹ KHC I 206,² Studien I, S. 59—62.

falls richtig. Jahwe aufgefasst als der Gott, der dem Stammvater Isaak Schrecken bereitet, würde jedenfalls dem religiösen Empfinden, wie wir es in den Sagen finden, nicht entsprechen; dort ist er vielmehr der Gott der Verheissungen. Finden wir im AT. etwa Spuren, die uns darauf hinweisen, in welchen Gegenden einst der Gott Isaak verehrt wurde? Isaaks Persönlichkeit haftet am festesten an Gerâr und an den Brunnen im Thal von Gerâr, vor allen Dingen aber an Beërseba', dem noch zu Amos Zeiten Am. 5, 5, 8, 14 berühmten israelitischen Heiligtum. Hier hat er eine Gotteserscheinung, errichtet daher hier einen Altar Gn. 26, 24. 25. Nach Analogie der Jakobssage werden wir schliessen, dass dies der Altar ist, an dem früher der Gott Isaak verehrt wurde. Diese Anschauung vertreten auch Winckler¹ und Gall.² Sie stützen sich auf Am. 8, 14, wo sie nach dem Vorbild von Hoffmann³ דוד für דוד einsetzen. Wegen des vorhergehenden parallelen אלהים ist דוד zu lesen. Die Stelle heisst demnach: „die da sprechen: so wahr dein Gott lebt, Dan; so wahr dein Genius lebt, Beërseba'.“ Der Dôd von Be'erseba' ist wahrscheinlich Isaak.⁴

Ganz anders wie mit diesen ursprünglichen Göttern, die auch in der Vermenschlichung der Sage noch viele individuelle Züge bewahrt haben, ist es mit dem Stammesnamen Israel. Freilich allgemein acceptiert ist diese Anschauung noch nicht. Man hat öfter behauptet, in der Person Jakob-

¹ Altoriental. Forschungen 195. Gesch. Isr. I 68.

² Altisraelit. Cultusstätten, 44—51.

³ ZATW, III 123.

⁴ Man könnte annehmen, dass Jakob und Isaak in der Sage andere Gottheiten verdrängt haben. Aber für ihre Ursprünglichkeit sprechen 1. die formelhaften Wendungen אמן יעקב, אביר יעקב, אביר יצחק 2. die Jakobssagen, die jedenfalls von vornherein da sind, die schon durch den Namen des Patriarchen ausgedrückten Eigenschaften der List und Verschlagenheit zu verherrlichen.

Israel seien zwei Heroen zusammengefloßen. Nach Stade¹ hat eine Identifizierung und Verschmelzung zweier als heroes eponymi verehrten mythologischen Figuren stattgefunden, des ostjordanischen Israel und des westjordanischen Jakob. Gall² bemerkt zu Gn. 32, 25—32 (Jakobs Ringkampf mit Gott), diese Sage spiegele die Thatsache wieder, dass sich in Pnuel die Verknüpfung der westjordanischen Figur des Jakob und der ostjordanischen des Israel vollzog. Er hält es für möglich, dass die Erzählung künstlich ad hoc, vielleicht mit Benutzung von altem mythologischen Material, zurechtgemacht sei. Nach Ed. Meyer³ haftet der Name Israel in erster Linie am Ostjordanland und am Gebirge Ephraim, wo in historischen Zeiten der eigentliche Schwerpunkt liegt; Jakob haftet am Süden Palästinas. Zu dieser von den anderen abweichenden Anschauung ist Meyer dadurch gekommen, dass Jakob durchweg in Verbindung mit Edom erscheint, dieser aber nie mit den Nordstämmen gekämpft hat: folglich müsse Jakob der Repräsentant Judas sein. Man könnte zu dieser Ansicht Meyers vielleicht als Beweis anführen, dass I Chr. 4, 36 im Stammbaum der Simeoniten ein יעקבא vorkommt. Dieser steht aber in der Umgebung ganz junger Namen, sodass man ihn nicht heranziehen darf. Wie der Esr. 10, 42 erscheinende Joseph beweist, kamen nach dem Exile die Namen der Patriarchen als Personennamen in Gebrauch. W. M. Müller behauptet, יעקבא müsse nach der Liste Thutmosis III. in der Gegend von Ephraim und Dan (d. h. bei Şor'a, Eštaol) liegen. Mag sich diese Behauptung beweisen lassen oder nicht, auf keinen Fall dürfen wir ihn infolge der engen Verknüpfung mit Edom für einen Repräsentanten Judas halten. Die Verbindung der beiden dürfte aus folgenden Ursachen hervorgegangen sein. Die Einfügung der Sagen in das

¹ GVI II² 124.² Altisr. Cultusstätten 148.³ ZATW VI.

genealogische Schema erfolgt rückwärts. Zuerst werden die Eponymen der Stämme geschaffen, denen eine Sagen-gestalt zum Vater gegeben wird. Wir kennen folgende beiden Thatsachen¹: 1. nach einer älteren Anschauung sind Israel und Juda Brüder, 2. nach der jüngeren ist Jakob-Israel der Vater von Juda etc. Wir müssen daraus schliessen, dass im ersten Falle Jakob als Vater gedacht wird. Jakob ist also von vornherein Ahn des ganzen Volkes. Nun werden diejenigen benachbarten Völker, mit denen Israel am häufigsten in Berührung kommt, in die Genealogie aufgenommen. Das ist zunächst Edom; sein Stammvater Esau wird daher Bruder Jakobs.² Wenn J Heiligtümer im Westjordanlande von Israel gründen lässt, so thut er dies nur, weil er kurz vorher die Namensänderung vollzogen hat.³ Der Name Jakobs haftet durchaus an Betel, wie aus den früheren Ausführungen⁴ hervorgegangen ist.

Wie steht es aber mit der Figur des Israel? Wir kennen gar keine persönlichen Züge Israels.⁵ Zwar ist die Erzählung vom Ringkampf mit Gott in ihrer jetzigen Gestalt dazu da, den Namen Israel zu erklären; in Wirklichkeit ist sie aber von Jakob unzertrennlich. In der Person Jakob-Israel sind nicht zwei gleichartige Figuren mit einander verschmolzen, sondern auf die Sagengestalt Jakob ist der Name des ganz gestaltlosen heros eponymos Israel übertragen. Wir müssen überhaupt immer zwischen Sagengestalten und Eponymen unterscheiden. Jene sind alt und volkstümlich, diese sind jung und konstruiert, um ein vollständiges Bild von der Urgeschichte zeichnen zu können.

¹ S. 29 f.

² Die Doppelnamigkeit von Esau-Edom wird ähnlich zu erklären sein, wie die von Jakob-Israel.

³ cf. S. 68 f.

⁴ cf. S. 68 f.

⁵ So auch W. M. Müller, *Asien und Europa*, S. 163 und Guthe GVI 164.

אחר כבוד תקוני: ψ 73, 24 b.

Die Stelle ist anerkanntermassen eine *crux interpretum*.
Die alten Versionen setzen bereits den M. T. voraus.

Vgl.

Θ και μετὰ δόξης προσελάβου με

ܣ ܐܠܗܐ ܐܡܝܢ ܐܡܝܢ

ט ובתר דשלים איקרא דאמרת עלי לאיתאך תסבנני

D et cum gloria suscepisti me

Ε et postea in gloria suscipies me.

Wer an M. T. keinen Anstoss nimmt, fasst אחר als Adverb und כבוד als Acc. der Richtung, so z. B. Baethgen.

Zur Zurückweisung dieser Erklärung, der auch der jüngste Psalmenkommentator Duhm folgt, zitiere ich die Worte Wellhausen's Skizzen und Vorarbeiten VI, 1899, S. 178: „Man braucht keine Worte darüber zu verlieren, dass אחר כבוד nicht übersetzt werden darf: hernach zu Ehren. Was soll auch *hernach* bedeuten? nachdem du mich nach deinem Rat geführt hast? Das ist doch keine Schande und kein Unglück“.

Da Wellhausen a. a. O. selbst seine frühere Emendation אחרך ביד תק (so zuletzt i. s. Psalmenausgabe in Haupt's Regenbogenbibel) für bedenklich hält, brauche ich darauf nicht zurückzukommen. Die Lektüre von T. K. Cheyne's, das religiöse Leben der Juden nach dem Exil, Giessen 1899, S. 238, lässt mich eine Emendation hervorholen, die ich selbst während des Sommersemesters 1899 meinen Zuhörern im Kolleg obwohl schüchtern anbot. אחר ist verschrieben aus ארץ. So verbessert jetzt auch augen-

scheinlich Cheyne a. a. O. Der „Weg der Herrlichkeit“ bedeutet wie in ψ 16, 11 der „Weg des Lebens“ die messianische Heilszeit. Im Hinblick auf diese gelangt der Dichter zu dem frohen Ausblick der Verse 73, 23 ff. Sie beschwichtigt ihm die angesichts des Glücks der Gottlosen auftauchenden Zweifel an der Gerechtigkeit Gottes. So habe ich bereits in meinen Individual- und Gemeindepsalmen, Marburg 1894, S. 62, Psalm 73 gedeutet.

Wie steht es dann aber mit תאריך? Wäre ein Hiפ'יל von לקח in der Bedeutung „erreichen lassen“ oder „belehren“ (vgl. לקח Lehre) möglich, so würde ich einfach תאריך sprechen. Da aber ein Hiפ'יל von לקח im alttestamentlichen Sprachgebrauch nicht belegbar ist, so wäre ein תאריך (2 Chr. 26, 5) nicht uneben. Freilich ist תאריך im A. T. nicht mit ארח, sondern nur mit דרך als Obj. verbunden. Wen dies gegen die Konjekturen תאריך einnimmt, wird etwa zu einem ארחי oder ארחי greifen müssen.

Halle a. S.

GEORG BEER.

Miscellen.

1. Es: XXVII, 4.

Der schwierige Vers lautet: בלב ימים נבולך בנך כלל, „Cornill's Vorschlag זבולך dürfte — abgesehen von der nicht feststehenden Bedeutung des Wortes — nicht befriedigen. — Ich denke an folgenden Text: בלב ימים בנך כלל, womit zu vergleichen ist Ez., ib. v. 9 .. וקני נבל וחכמיה היו כך מחזיק בדרך .. ובני חידום והגבלים. —

בנך wurde — wohl vermittels des folgenden נבליך — in נבליך verschrieben, was natürlich nur als נבולך erklärt werden konnte wie Jes. LIV, 12 לאבני חפץ und vgl. Duhm z. St. S. 382. — Den Text der LXX „τῶ Βεελειμ“ für נבולך habe ich „Markus-Studien“ S. 25 Anm. 3 zu erklären versucht. — Sie haben vielleicht נבליים in לבליים verlesen und dementsprechend übersetzt (לבעלים) geben sie gewöhnlich durch Βααλειμ wieder vgl. Hosea XI, 2, Jer. IX, 14 u. s.) —

2. Ps. CX.

Über die Abfassungszeit dieses Psalmes sind die Ansichten geteilt; Grätz z. B. denkt an die erste nachexilische, Andere (s. bei Bähgen 2. Aufl. S. 331f) an die erste makkabäische Zeit. Ich selbst habe in meinen „Markus-Studien“ (S. 68f.) Alles zusammengestellt, was für das höhere Alter dieses bedeutsamen Stückes spricht. Ich glaube aber, dass eine

Bemerkung, die ich in meiner genannten Schrift hingeworfen habe, uns in die Lage setzt, den Termin näher zu bestimmen. —

Ich lese nämlich v. 3: עַמֶּךָ גִּבּוֹר בְּתַנְי קָדֵשׁ (für תַּנְי קָדֵשׁ)¹ und verstehe darunter den denkwürdigen Kampf um Κάδης unter Jonathan, von dem uns I Makk.: XI, 63f erzählt wird vgl. ib. v. 63 „καὶ ἤκουσεν Ἰωνάθαν, ὅτι παρῆσαν οἱ ἄρχοντες Δημητρίου εἰς Κάδης“... v. 68 „καὶ ἐξέβαλον ἐνεδρον ἐπ’ αὐτὸν ἐν τοῖς ὄρεσιν“... Zur Illustration des „עַמֶּךָ גִּבּוֹר“, vgl. v. 73 „καὶ ἶδον οἱ φεύγοντες οἱ παρ’ αὐτοῦ καὶ ἐπέστρεψαν πρὸς αὐτόν, καὶ ἔδωκον μετ’ αὐτοῦ ἕως Κάδης.“ —

3. Prov. XXV. 11b—12b.

v. 11b macht עַל אִפְנֵי keinen guten Eindruck; den jüngsten Versuch von T. K. Cheyne (vgl. Journal of biblical literature 1899 II p. 208 f) kann man nicht durchaus billigen. — Ich meine, dass עַל אִפְנֵי von v. 12b herübergekommen ist, wie dagegen עַל אֵן שְׁמַעַת in 11b am rechten Platze ist. Ich lese demnach 11b: עַל אֵן שְׁמַעַת דְּבַר דְּבַר עַל (resp. דְּבַר חֵכֶם vgl. Bickell und Cheyne l. c.), 12b: מוֹכִיחַ חֵכֶם עַל פְּנֵי (für עַל אִפְנֵי). Der Sinn wäre: wenn Jemand (sc. ein Weiser) einen Weisen offen zurechtweist (zum Sinne Prov. IX, 8 וַחֲכָם לַחֲכָם וַיֹּאחֲזֶק).

¹ Es sei noch bemerkt, dass Dtn. 33,2 LXX für מִרְבֵּהת קָדֵשׁ „πολλοὶ Κάδης“ haben.

H. P. CHAJES.

Das Entblößen der Schulter und des Armes als Zeichen der Trauer.

Von A. Bächler in Wien.

In keinem der mit den semitischen oder den israelitisch-jüdischen Trauerbräuchen sich befassenden neueren Werke finde ich einen Hinweis auf den eigenthümlichen Brauch der palästinischen Juden im Alterthum, dass der Trauernde seine Schulter entblösst. Die Nachrichten hierüber finden sich im talmudischen Schriftthum, doch nicht bloss in akademischen Erörterungen und Verfügungen, sondern auch in zuverlässigen Berichten über thatsächliche Vorfälle aus dem ersten und zweiten Jahrhundert, welche den Brauch als bestehend und beobachtet erweisen. Da jede Einzelheit aus diesem noch dunkeln Gebiete zur Lösung der schwierigen Frage nach Entstehung und Bedeutung der biblischen Trauerbräuche etwas beitragen kann, glaube ich, die Aufmerksamkeit der Bibelforscher auf diesen Punkt lenken zu dürfen.

Zur Meldung in II Chron. 32, 33 „Und Ehre erwies man dem König Hiskia bei seinem Tode“ findet sich (bab. Baba kamma 17^a oben) folgende Bemerkung zweier palästinischer Lehrer aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts: זה חוקיה מלך יהודה שיצאו לפניו שלשים וששה אלף [חלוצי צבא] חלוצי כתף, דברי רבי יהודה. אמר לו רבי נחמיה והלא לפני אחאב עשו כן. אלא שהגיתו ספר תורה על ממתו ואמרו קיים זה מה שכתוב „Diese Ehre wurde nur Hiskia, dem Könige von Juda

zu Theil, dass nämlich 36,000 Mann חלוצי כתר vor ihm aus-
 zogen; so meint R. Jehuda. Da sagte ihm R. Nehemia:
 Dasselbe that man ja auch Ahab! Vielmehr legte man
 auf Hiskia's Sarg eine Thorarolle und sprach: Jener hat
 erfüllt, was in dieser geschrieben ist.“ Die beiden Mei-
 nungen unterscheiden sich im Wesen dadurch, dass die
 erste dem genannten Könige bloss militärische Ehren er-
 wiesen sein lässt, die zweite aber es für ausgeschlossen hält,
 dass dem frommen Herrscher nicht auch das dem Frommen
 und dem Gesetze Zugethanen Gebührende sollte zu Theil
 geworden sein. Die nicht übersetzten Worte חלוצי כתר er-
 klären alle alten Talmudcommentatoren übereinstimmend
 als Entblößen der Schulter durch das Zerreißen des Ge-
 wandes¹ und dass dieses begründet ist und dass ein solcher
 Brauch bestand, erhellt aus Tractat Semajoth IX Anfang.
 Da lesen wir: חבל חלוצין על חכם ועל תלמיד חכם.² חכם שמת
 חלוצין לפניו את הימין, אב בית דין שמת חלוצין לפניו את השמאל,
 נשא שמת חלוצין לפניו שתי ידיו. מעשה כשמת רבי אליעזר חלץ
 לפניו רבי עקיבא שתי ידיו והיה מכה על לבו והדם שותת. על כל

¹ Perles in Frankel's Monatsschrift 1861, 381 übersetzt nach dem biblischen Sprachgebrauche: Krieger in vollständiger Waffenrüstung. Hiezu könnte die Beschreibung von Herodes' Leichenbegängniss bei Josephus (Bellum Judaicum I, 33, 9, 672, Antiquit. XVII, 8, 3 198ff) angeführt werden, wo hinter der Bahre des Königs die Kriegerleute nach ihren Völkerschaften geordnet ἐν τῷ κόσμῳ τῷ πολεμιστηρίῳ einher-
 schreiten, dann das übrige Heer ὅσπερ ἐς πολεμὸν, also der Deutung Perles' ganz entsprechend. Aber der Hergang bei dem Leichenbegängnisse des Herodes ist, wie die Einzelheiten zeigen, nicht jüdisch, sondern wahrscheinlich römisch. Doch auch abgesehen hievon kann חלוצי כתר nicht auf die Rüstung bezogen werden, denn die Schulter hat für diese keine so grosse Bedeutung, dass die volle Bewaffnung durch Hervor-
 hebung jener bezeichnet werden könnte.

² In den Ausgaben ist ein חכם ausgefallen, was zu verschiedenen unbefriedigenden Verbesserungen Anlass gab. Ein altes Manuscript im Besitze des Herrn A. Epstein in Wien, dessen Benutzung ich der Freundlichkeit des Eigenthümers verdanke, hat den im Texte gegebenen Wortlaut

המתים כולם אינם חולצין אלא על אביו ועל אמו, ואם אין ראויין לחלוץ אף על אביו ועל אמו לא יחלוץ. מעשה כשמת אביו של רבי. Das Verb חלץ, das in Deuteron. 25, 9, wie שלף in Ruth 4, 7. 8 und שלל in Exod. 3, 5 das Ausziehen bedeutet, steht hier einigemal ohne Object und man wäre versucht, als solches entweder die Schuhe¹ oder die Phylakterien² zu ergänzen. Aber mehrere Sätze nennen ausdrücklich die Hände in so unmissverständlicher Verbindung, dass ein Zweifel über das allen gemeinsame Object gar nicht aufkommen kann. Es ist sonach zu übersetzen: „Beim Tode eines Gelehrten oder eines Mitgliedes des grossen Lehrhauses ist jeder verpflichtet, seinen Arm zu entblößen; stirbt ein Gelehrter, so entblösst man vor ihm die Rechte, stirbt der Vorsitzende des Lehrhauses, entblösst man vor ihm die Linke, stirbt der Nassi, so entblösst man vor ihm beide Hände. Als R. Eliezer starb, entblösste (sein Schüler) R. Akiba vor ihm beide Hände und schlug sein Herz, so dass das Blut floss. Die genannte Entblössung

¹ Siehe jer. Mo'ed katan III 82^d 38 die tannaitische Bestimmung: אָבֵל וּמִנְחָה שֶׁהָיוּ מֵהַלְכִין בְּדֶרֶךְ מִדְּמִין בְּנִעִילַת הַמִּטְרָל וְכִשְׁבוּאוּ לְעֵד יִחְלוּצוּ וְכֵן בְּחֻשָׁה וְכֵן בְּחֻשָׁה צָבֹר ein Trauernder und ein mit dem Banne Belegter dürfen auf der Reise Sandalen tragen, aber sobald sie in die Stadt kommen, müssen sie dieselben ablegen; das Gleiche gilt für Jedermann am Fasttage des 9. Ab und an anderen öffentlichen Fasten (Semahoth V.).

² Siehe die tannaitische Controverse in bab. Mo'ed katan 21^a (jer. III 82^b 32): אָבֵל שְׁלֹשׁ יָמִים הָרִאשׁוֹנִים אִסּוּר לַהֲנִיחַ תַּפְלִין מִשְׁלִישִׁי אֵילָךְ שְׁלִישִׁי בְּכָלל: (32) מוֹתֵר לַהֲנִיחַ תַּפְלִין וְאִם בָּאוּ פָּנִים חֲדָשׁוֹת אֵינוֹ חוֹלֵץ, רַבִּי רְבִּי אֱלִיעֶזֶר. רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ אָמַר אֲבֵל שְׁנֵי יָמִים אִסּוּר לַהֲנִיחַ תַּפְלִין, מִשְׁנֵי וּשְׁנֵי בְּכָלל מוֹתֵר לַהֲנִיחַ תַּפְלִין וְאִם בָּאוּ פָּנִים חֲדָשׁוֹת חוֹלֵץ „Ein Trauernder darf die ersten drei Tage die Phylakterien nicht anlegen, vom dritten inclusive angefangen ist es gestattet; kommen neue Trostbesucher, braucht er die Phylakterien nicht abzulegen. Das ist die Meinung des R. Eliezer, Sohn des Hyrkanos. R. Josua dagegen ist der Ansicht, das Anlegen sei nur die ersten zwei Tage untersagt, vom zweiten inclusive aber gestattet, doch muss der Trauernde, wenn neue Besucher kommen, die Phylakterien ablegen.“ Vgl. auch Mekhiltha zu Exodus 13, 9 p. 21^a und andere Stellen.

findet nur beim Tode des Vaters und der Mutter statt; entspricht es jedoch der Würde des Sohnes nicht, sich zu entblößen, so unterlässt er es auch bei Vater und Mutter. Als der Vater des R. Akiba starb, nahmen Andere die Entblössung vor ihm vor, R. Akiba aber unterliess es.“ Dieser letzte Vorfall ist in der Parallelstelle in bab. Mo'ed katan 22^b oben in etwas abweichender Form überliefert: על כל המתים כולם רצה חולץ, רצה אינו חולץ, על אביו ועל אמו חולץ. ומעשה בגדול הדור אחד שמת אביו וביקש לחלוץ וביקש גדול הדור „Beim Tode der Angehörigen steht es dem Trauernden frei, sich zu entblößen oder nicht, bei Vater und Mutter ist es Pflicht. Als der Vater eines berühmten Mannes starb, wollte dieser die Entblössung vornehmen; als er aber bemerkte, dass es (aus Rücksicht auf ihn) auch ein anderer berühmter Mann thun wollte, unterliess er es.“ In all' diesen Fällen ist sonach das fehlende Object יד, worunter jedoch nicht die Hand gemeint sein kann, sondern der Arm, der sonst vom Ärmel verhüllt ist. Da dieses Object ohne Weiteres weggelassen werden konnte, während neben demselben Verbum die Sandale und die Phylakterien jedesmal genannt sind, so ergibt sich, dass חלץ absolut die Entblössung des Armes bezeichnete. Dieses, wie auch das zu ergänzende Wort erkennen wir auch aus jer. Sota I Anfang 16^b: תני משום בית שמאי, אין לי אלא היוצאת: משום ערוה; מניין היוצאת [משום שיוצאה] וראשה פרוע וצדידה „Im Namen der Schammaiten wurde überliefert: Aus Deuteron. 27, 1 geht hervor, dass die weiteren Bestimmungen nur für die wegen Unzucht entlassene Frau gelten; woher folgt

¹ Vgl. für den von mir eingeschalteten Satz Sifre zu Deuteron. 24, 1 § 269: היוצאת מפני דבר מותרת תהיה להינשא והיוצאת מפני ערוה לא תהיה: אדם רע שרואה את אשתו יוצאה וראשה פרוע: ^b und bab. Gittin 90^a. ומוה בשוק ופרומה משני צדיה ורוצת עם בני אדם

aber, dass dieselben auch auf diejenige anzuwenden seien, die entlassen wurde, weil sie mit entblösstem Kopfe, mit an den Seiten zerrissenen Kleidern oder mit entblössten Armen auf die Strasse ging? Weil es an der angeführten Stelle heisst: Er fand an ihr eine unzüchtige Handlung.“ Hier ist חלץ von זרוע Arm gebraucht und auch der Zusammenhang zeigt, dass es sich um jenen Theil desselben handelt, der sonst verhüllt ist und dessen Entblössung bei Frauen für unzüchtig gilt. In der Stelle, von der unsere Untersuchung ausgegangen ist, heisst es allerdings חלוצי כתף, dass die Trauernden die Schultern entblösst hatten, und das Wort כתף ergänzen alle alten Commentatoren des Talmud, die auf die Überlieferung der Gaonen zurückgehen¹, zum Verb חולצין in der Mischna in Moëd katan III, 7 und bab. Moëd katan 22^b, Sabbath 105^b. Dieses findet in dem durch חלץ ausgedrückten Vorgang seine befriedigende Erklärung. Während nämlich im biblischen und nicht minder im mischnischen Sprachgebrauch das Object dieses Verbs der Gegenstand ist, den man auszieht oder ablegt (Schuhe und Phylakterien), ist hier ausdrücklich ימין שמאל, שתי ידי, זרוע, und כתף das Glied des Körpers, das entkleidet wird, im Accusativ hinzugefügt²; es ist daher zu über-

¹ Vgl. Isaak ibn Giat in שערי שמחה II, 53^a unten, der sich auf die Erklärung des Gaon Hai beruft, und Moses Nachmani in תורת האדם ed. Venedig p. 18^a oben, der dieselbe als von allen Gaonen angenommen bezeichnet. Siehe Brüll in Jahrbücher für jüd. Geschichte I, 34, Note 67. Besonders ist Raschi zu bab. Sabbath 105^b zu beachten: חולצין, יוצאין לפניו חלוצי כתף חלוקו קרוע עד שכתפיו חלוצה ערוסה.

² So in dem Ausspruche Rab's gegenüber R. Kahana (b. Pesahim 113^a, Baba Bathra 110^a) פשוט נבילתא בשוקא ושקיל אנרא ולא תימא כהנא אנא ונברא רבא אנא, ziehe das Fell eines Aases auf offener Strasse ab, um dafür Lohn zu erhalten, und sprich nicht: ich bin Priester, ich bin ein grosser Mann. Da hat פשוט die Bedeutung von הפשט; doch liest Aruch גשט, während die Münchener Handschrift und andere Texte (siehe Rabbino-wicz zu Baba Bathra 110^a) an beiden Stellen פשוט haben.

setzen: er zieht seine Hand aus dem Ärmel heraus, welcher Vorgang, wie schon die Commentatoren bemerken: חלץ כתיבו ומצויה ורועו מן הקרע של חלוק, נמצאת כתיבו עם ורועו מצולק, die völlige Entblössung des Armes und der Schulter zur Folge hat¹.

Dieser Brauch ist noch in einer anderen, für die Frage nach der Bedeutung der Trauerbräuche sehr beachtenswerthen Talmudstelle erwähnt. In jer. Sota I, 17^b 74 (Genes. rabba 100, 6) behandeln drei Amoräer des dritten Jahrhunderts die Meldung in Genes. 50, 11, in der sie die Theilnahme der Kanaaniter an der Trauer um Jakob berichtet sehen, und sie suchen die Äusserung der Theilnahme zu bestimmen. רבי אלעזר אומר אזוריהם התירו, רבי שמעון בן לקיש אומר קשרי R. Eleazar (Sohn Pedath's) meint, die Kanaaniter hätten ihre Gürtel gelöst, eine Handlung, die uns als Zeichen der Trauer bei den Juden sonst nicht überliefert ist. Doch scheint mir von vorneherein sehr wahrscheinlich, dass hier ein nichtjüdischer Brauch gemeint ist, da die Theilnahme der heidnischen Kanaaniter geschildert werden soll. Nun lesen wir bei Sueton (Augustus 100)² in der Beschreibung vom Leichenbegängnisse des Kaisers Augustus: reliquias legerunt primores equestris ordinis tunicati et discincti pedibusque nudis ac Mausoleo conderunt, die Vornehmsten der Ritterschaft sammelten die Asche in blosser Tunica, ohne Gürtel und barfuss. Dass vornehme Ritter in blosser Tunica in der Öffentlichkeit erscheinen, ist offenbar Selbstdemüthigung; sie haben aber nicht bloss alle Abzeichen ihrer Würde abgelegt (vgl. Mar-

¹ Doch ist die Annahme nicht nothwendig, dass der Arm durch den in das Gewand zum Zeichen der Trauer gerissenen Riss aus dem Ärmel gezogen wurde, wie die Commentatoren erklären; es kann dieses durch einfaches Ausziehen geschehen sein, das חלץ bezeichnet.

² Die Varianten und Parallelstellen siehe bei Bacher, Agada der pal. Amoräer II, 54, Note 3.

³ Vgl. Frey, Tod, Seelenglaube und Seelenkult, Seite 165, Note 3.

quardt, Privatleben der Römer I, 356), sondern auch den Gürtel. „Gewöhnlich gürtete man die Tunica über den Hüften, so dass sie bis zu den Knien reichte; ohne Gurt zu gehen oder die Tunica bis zu den Füßen hängen zu lassen, war anstössig, wenn es nicht etwa bei geschäftlichen Verrichtungen oder im Hause geschah, wo man es sich bequem machte“ (Marquardt II, 551 ff). Hiernach wäre die Bemerkung R. Eleazar's, dass die Kanaaniter als Zeichen ihrer Theilnahme ihre Gürtel gelöst haben, auf den römischen Brauch gegründet, den zu beobachten der in Sepphoris und später in Tiberias lebende R. Eleazar oft Gelegenheit hatte. Soll dieses als richtig anerkannt werden, dann müsste auch der Ausspruch des R. Simon b. Lakisch, dass die Kanaaniter die Knoten ihrer Schultern gelöst haben, aus demselben Kreise erklärt werden können. Im ersten Augenblicke sucht man hierin nur eine Umschreibung der früher besprochenen Entblössung der Schulter, der das Lösen eines Knotens oder mehrerer auf der Schulter vorausgehen musste. Freilich müsste dann erst dargethan werden, dass der Ärmel an das Hemd mittels Schnüre befestigt und nicht angenäht war, oder dass dieses auf der Schulter einen Schlitz hatte, der durch Bänder geschlossen wurde. In der That lesen wir in jer. Moëd katan III, 83^d 27 in einer tannaitischen Stelle: **על כל המתים אינו קורע אלא העליון בלבד, על אביו ועל אמו אפילו עשרה זה על גבי זה, אין אפיקורסון מעכבת. האשה אינה קורעת אלא העליון בלבד.** „Beim Tode der Angehörigen zerreisst man bloss das oberste Kleidungsstück, bei Vater und Mutter alle, selbst wenn man zehn über einander trägt, nur das Hemd bildet hier kein Hinderniss; eine Frau zerreisst bloss das oberste Gewand.“¹ Das hier als Hemd bezeichnete

¹ Etwas verschieden in der die Frau betreffenden Bestimmung lautet die Parallelstelle in bab. Moëd katan 22^b. Über das Fremdwort siehe Kohut's Aruch (I, 234 a) und Krauss, Lehnwörter II, 113^b.

אמקסות oder אמיקסין kommt nun auch in der Mischna Mikwaoth 10, 4 הקשר שבאמקסים שבכתף vor, wo der Knoten desselben auf der Schulter ausdrücklich genannt ist, während in Derekh Eres X מתיר אמקסותו das Zeitwort מתיר das Vorhandensein der Bänder nahelegt. Hienach wäre im Ausspruche des R. Simon b. Lakisch קשרי כתפיהן התירו mit חלצו כתפיהן identisch. Doch scheint mir dagegen die Erwägung zu sprechen, dass hier die Grösse der von den Heiden dem Leichname Jakob's erwiesenen Ehren hervorgehoben werden soll und demzufolge nicht die vorbereitende Handlung des Knotenlösens an Stelle der viel eindrucksvollern Entblössung der Schultern gesetzt worden sein kann; es wäre viel einfacher gewesen, den geprägten Ausdruck חלצו כתף zu setzen. Nun lesen wir bei Marquardt (II, 566): „Das militärische Sagum der Römer hatte, wie man aus vielfachen bildlichen Darstellungen von Soldaten z. B. auf der Traianssäule ersieht, die Form der macedonischen Chlamys, die auf der rechten Schulter durch eine fibula zusammengehalten wird. Mit dem sagum ursprünglich identisch ist das paludamentum, das in älteren Quellen ebenso wie das sagum Tracht der gemeinen Soldaten, wie der Lictoren im Felde ist. Gewöhnlich unterscheidet man es von dem sagum gregale und versteht darunter das sagum purpureum oder album, welches der Feldherr trägt.“ Die trauernden Soldaten, wie der Fall der die Asche des Augustus sammelnden Ritter zeigt, legten ihr sagum ab und lösten zu diesem Behufe die fibula auf ihrer Schulter, was durch קשרי כתפיהן התירו gut wiedergegeben worden sein kann. Simon b. Lakisch hätte sonach in dem Ablegen des Militärgewandes den Ausdruck der Trauer gesehen, — denn bei Römern in der Agada ist hauptsächlich an Soldaten zu denken, — sein College Eleazar in dem Ablegen des Gürtels, wahrscheinlich des dem Soldaten eigenthümlichen, an dem

die Waffen hingen, was vor dem Ausziehen des sagum geschehen musste. Was die dritte Meinung der nicht näher bezeichneten Lehrer betrifft, dass die Kanaaniter ihre Statur zum Zeichen der Trauer aufrichteten, so scheint die Aufstellung in Reih und Glied und die militärische Haltung des Soldaten gemeint zu sein, die als Äusserung der Theilnahme voll verständlich ist, für die aber mir keine Belegstelle bekannt ist.

Kann es nach den obigen Stellen nicht zweifelhaft sein, dass es in den gebildeten und — wie aus der Bemerkung des R. Jehuda, dass dem Leichname des Königs Hiskia 36,000 Mann mit entblösten Schultern voranzogen, zu schliessen ist, — auch in den vornehmen Kreisen der Juden Brauch war, zum Zeichen der Trauer den Arm und die Schulter zu entblössen, so fragt es sich, welcher Gedanke hiedurch zum Ausdruck gelangen sollte. Es könnte als ein Überbleibsel des gänzlichen Nacktgehens¹ aufgefasst werden; doch wird bei dieser Auffassung nicht klar, warum gerade die Nacktheit der Schulter beibehalten wurde. Ein von Moses Nachmani (18^a תורת האדם) angeführter Commentator, R. Simon, meint, der Trauernde entblösse seinen Arm, um sich der Bestattung des Todten eifrig zu widmen²;

¹ Vgl. Schwally, Das Leben nach dem Tode, Seite 13; Marti, Theologie des alten Testaments, Seite 30; Frey, Seite 40ff.

² Hiefür könnte darauf hingewiesen werden, dass der Sarg auf der Schulter hinausgetragen wurde und die Träger נקפים heissen, so in jer. Nazir VII, 56^a 64 in einer tannaitischen Stelle: תני הכתפים אמורים בנעילתן של אחר מהם ונמצא מתעכב מן המצוה, die Träger des Sarges dürfen ihre Sandalen nicht anlegen, denn es könnte ein Riemen reissen und sie würden dadurch der Erfüllung des Gebotes entzogen werden; ebenso in jer. Berakhoth III, 6^a 20: נמסר לרבים אוכל בשר ושותה: נמסר לכתפים כמי שנמסר לרבים, wird der Leichnam der Allgemeinheit zur Bestattung übergeben, so darf der Trauernde Fleisch essen und Wein trinken; wird jener dem Todtengräber übergeben, so gilt dieselbe Bestimmung, wie nach der Übergabe an die Allgemeinheit. Diese Träger heissen sonst נושאי המטה (Mischna Berakh. III, 1 und sonst). Vgl. auch

dann wäre חלץ כתף mit חשף ורוע in Jesaia 52, 10 identisch. Doch scheint auch diese Erklärung nicht einleuchtend, weil, wie חלוצי כתף zeigt, das Hauptgewicht auf die Schulter gelegt wird, die beim Schürzen des Ärmels zur Arbeit nicht entblösst wird. Man könnte auch vermuthen, dass die Theile des Körpers entblösst wurden, die zum Zeichen der Trauer geschlagen wurden, das heisst, die der Hand erreichbaren; denn in dem ohne Zweifel ursprünglichen Wortlaute der Meldung über Akiba's Trauer beim Tode seines Lehrers R. Eliezer lesen wir וזיה מקיש בכתפיו, dass er nach Entblössung der Arme seine Schultern geschlagen habe¹. Aber auch hiebei ist die besondere Hervorhebung der Schulter nicht begründet. Diese ist bekanntlich die Trägerin schwerer Lasten, so dass ihre Entblössung die Bereitwilligkeit des Trauernden, dem Todten die schwersten Arbeiten zu leisten, ausdrücken würde. Dafür spricht besonders das wiederkehrende לפני bei חולצין, welches zeigt, dass der Todte diese Kundgebung noch sieht. Dieselbe Äusserung des Lebenden dem Todten gegenüber glaube ich noch an einer anderen Stelle erblicken zu dürfen. In bab. Sota 13^a deutet der in Caesarea am Meere um 250—300 lebende Lehrer

Ezech. 29, 18 מרסח וכל כתף מרסח, כל ראש מקרן וכל כתף מרסח, wo von der aufgeriebenen Schulter und dem kahl gewordenen Kopfe mit denselben Worten gesprochen wird, die auch die Zeichen der Trauer, das Scheeren der Glatze und das Ausraufen des Haares, benennen.

¹ Siehe Brüll in Jahrbücher für jüd. Geschichte I, 34, Note 67. Dass der Brauch, den Körper zu schlagen, auch nach R. Akiba bestand, folgt mit Sicherheit aus dem Ausspruche des R. Samuel bar Nachman im Midrasch zu Threni (Prooem. 24), dass Abraham bei der Zerstörung des Tempels vor Gott weinte, sich den Bart raufte, das Haar zauste, das Gesicht schlug, die Kleider zerriss und Asche aufs Haupt streute. In Babylonien beauftragt R. Hamnuna die Gelehrten, ihren Frauen zu sagen, dass sie bei Todten ihr Haar nicht raufen, um nicht das Verbot des Glatzescheerens bei einem Todten zu übertreten. Vgl. noch Hieronymus zu Jerem. 16, 5, der aus seiner Zeit in Palästina erzählt, dass sich bei einem Trauerfalle einige Juden Einschnitte machten und den Kopf kahl schoren.

R. Abahu נרן האמר in Genes. 50, 10, wo eine grosse Tottenklage über Jakob angestimmt wurde, mit Benützung tannaitischer Aussprüche folgendermassen: מלמד שהקיפוהו כתרין לארונו של יעקב בגורן זה שמקיפין לו אמר, שבאו בני עשו ובני ישמעאל ובני קטורה. תנא כולם למלחמה באו, כיון שראו כתר של יוסף תלוי בארונו של יעקב, נמלו כולן כתריון ותלאום בארונו של „יעקב. תנא שלשים וששה כתרין נתלו בארונו של יעקב. Der Ausdruck lehrt, dass man den Sarg Jakobs mit Kronen umgab, wie man eine Tenne mit Dornen umgiebt; es kamen nämlich die Söhne Esau's, Ismael's und der Ketura. Eine tannaitische Überlieferung erzählt, diese alle wären in feindlicher Absicht gekommen; als sie aber die Krone Josephs am Sarge Jakobs hängen sahen, nahmen sie alle ihre Kronen und hängten dieselben am Sarge Josephs auf. Eine andere tannaitische Quelle fügt hinzu, an Jakobs Sarg wären 36 Kronen aufgehängt worden (entsprechend der Zahl der in der Bibel aufgezählten Häupter der genannten Familien)“. Zunächst ist zu bemerken, dass der Trauernde seinen Schmuck ablegt, hier auch die Krone, die seine hohe Würde kennzeichnet; doch begnügt er sich nicht mit dem Ablegen derselben, sondern er hängt sie auch an dem Sarge des Todten auf, er legt gleichsam seine Macht nieder und stellt dieselbe dem Todten zur Verfügung. Ist dieses etwa die Unterwerfung des Besiegten unter den Sieger? Die Söhne Ismael's, Esau's und der Ketura kommen mit der Absicht, den Stamm Jakobs zu bekämpfen, geben aber nicht nur ihr Vorhaben auf, sondern erkennen Jakob als ihr Oberhaupt an. Ob der Schilderung eine jüdische Sitte zu Grunde liegt, könnte mit Recht bezweifelt werden; denn in der Tannaitenzeit gab es keine jüdischen Könige, bei deren Tod die Lehrer eine solche Anschauung hätten gewinnen können, es wäre denn innerhalb der Familie Agrippa's II, mit dem z. B. R. Eliezer b. Hyrkanos in Galiläa

verkehrt zu haben scheint (Tanchuma לך לך 20).¹ Nimmt man jedoch hinzu, dass in Semahoth VIII erzählt wird, dass man Samuel dem Kleinen (um 120) am Sarge seinen Schlüssel und seine Schreibtafel aufhängte, und daselbst bestimmt wird, man dürfe diese beiden Gegenstände am Sarge des Todten wegen Betrübniss der Seele aufhängen, so ergibt sich, dass der Brauch ein jüdischer, jedenfalls ein palästinischer war; und so gehört auch das Aufhängen der Kronen am Sarge, das übrigens mit dem Niederlegen von Haarlocken auf dem Grabe viel Ähnlichkeit hat, Palästina an. Wir dürfen sonach die Idee, dass der Trauernde dem Todten sich unterwirft und sich als dessen Unterthan erklärt, auch dem Brauche, die Schultern zu entblößen, als zu Grunde liegend annehmen².

Schliesslich sei noch auf folgende Stelle hingewiesen. In Pesikta rab. XXVIII, 135^a wird die Abführung der jüdischen Gefangenen durch Nebukadnezar ausgemalt: „Alle Prinzen Juda's ziehen in eiserne Ketten geschlagen und nackt am Ufer des Euphrat einher; da sieht sie Nebukadnezar an und sagt zu seinen Dienern: Warum gehen diese ohne Last? Da holten diese Lasten und legten dieselben auf die Schultern der Gefangenen, so dass ihre Statur niedergebeugt wurde“³. Hier tritt als das äussere Merkmal der Gefangenen nebst der völligen Nacktheit die Last auf den Schultern auf; sollte die Entblössung der Schultern als Trauerbrauch hiemit zusammenhängen? Ich muss diese Erwägungen Berufenern überlassen.

¹ So auch in Agadath Bereschith XVII; vgl. Grätz in seiner Monatschrift, 1881 (XXX), 489, Note 1 und bab. Sukka 27^a, dagegen Bacher in Agada der Tannaiten I, 117, Note I.

² Vgl. Genes. 49, 15: וַיִּשְׁכַּם לְמַבּוּל

³ In Midrasch zu Psalm 137, 2 wird noch hinzugefügt, dass man Buchrollen zu Schläuchen umgestaltete, diese mit Sand füllte und den Israeliten auf die Schultern legte.

Die Handauflegung beim Opfer.

Von Paul Volz, Repetent in Tübingen.

Es herrscht noch keine Übereinstimmung über den israelitischen Ritus der Handauflegung auf das Opfertier. Wir gehen aus von den Fällen, in denen der Sinn der Handauflegung deutlich ist. Wenn Num. 27, 18. 23 Mose die Hand auf Josua legt, um ihn zu seinem Nachfolger einzusetzen, so ist an sich klar und wird durch V. 20 („du sollst von deiner Hoheit auf ihn legen“) bestätigt, dass hier die Handauflegung eine Übertragung heiliger Kraft vermittelt; ebenso Dt 34, 9: Josua war erfüllt mit dem Geist der Weisheit, denn Mose hatte seine Hände auf ihn gestützt. Hierher gehören NTliche Stellen wie 1 Tim. 4, 14. 2 Tim. 1, 6. Act. 6, 6. 13, 3 usw. Ebenso legt der Segnende die Hand auf jemand, um von der in ihm ruhenden heiligen Kraft auf den andern zu übertragen Gen. 48, 14. Marc. 10, 16, und endlich werden Krankheiten vertrieben durch die Kraft, die ein heiliger Mann durch seine Hände in den andern hineinbringt Mth. 9, 18. Marc. 16, 18. Hier ist also überall der Vorgang der, dass eine göttliche Persönlichkeit von der ihr innewohnenden heiligen Kraft durch Berührung der Hand auf den andern etwas überträgt wie umgekehrt die Menschen heilige Personen anrühren, um ihrer Kraft teilhaftig zu werden z. B. Marc. 5, 27 ff. Die Handauflegung ist die Art und Weise, wie die heilige Substanz aus dem einen Körper in den andern übergeleitet wird, ähnlich wie Michelangelo

in seiner „Erschaffung Adams“ den elektrischen Lebensfunken aus der Fingerspitze Gottes in den Menschen überspringen lässt. Und zwar scheint es mir, dass in den erwähnten Fällen die Kraft auf den andern übergeht nicht durch die gesprochene Formel erst, sondern durch die physische Berührung selbst.

Kann nun diese Anschauung auch beim Opferritus durchgeführt werden? Die meisten gegenwärtigen Forscher neigen zu der Ansicht, dass die Handauflegung beim Opfer anders zu erklären sei, nämlich im Sinne der römischen *manumissio*, wonach der Mensch das Opfertier aus seinem Besitz Jahve übergebe. Auch abgesehen davon, dass dadurch der Opferritus der Handauflegung getrennt würde von den bis jetzt erwähnten Fällen, müssen wir die Erklärung durch die *manumissio* ablehnen. Denn die *manumissio* setzt den Eigentumsbegriff voraus, der nicht in den Anfang der Religion hinaufreicht; sodann ist der Handauflegende gar nicht immer der, der das Opfertier giebt, z. B. Ex. 29, 1 ff., vielmehr immer der, für den das Tier wirksam sein soll; auch ist beim Sühnopfer der Gedanke des Hergebens nicht der beherrschende und Lev. 16, 21 giebt ausdrücklich eine der *manumissio* widersprechende Erklärung für die Handaufstimmung, endlich ist der Akt bei der *manumissio* nicht eine Handauflegung, sondern (vgl. Bähr, Symbolik des mos. Cultus II S. 343 A. 1) der, dass der Herr aut capus servi aut aliud membrum tenens die Formel der Freilassung sprach. W. R. Smith (die Religion der Semiten, übers. von Stübe) bringt S. 325 unsern Ritus in Verbindung mit dem Segnen und anderen Handlungen der Weihe; er findet den Sinn dieser Riten darin, dass die beiden Teile durch die physische Berührung identifiziert würden; und so sei z. B. beim Sühnopfer diese physische Berührung ein Ersatz dafür, dass der Mensch vom Fleisch und Blut des Opfertieres genieße, um

dadurch in Gemeinschaft mit dem Tier und mit der Gottheit zu gelangen (vgl. S. 271). Aber bei der Segnung und Weihung liegt meines Erachtens der Nachdruck nicht so sehr auf der Gemeinschaft und Identification beider Personen, sondern auf der Kraftübertragung von der einen Person auf die andre; auch geht nicht wohl an, zwischen der Handaufstimmung auf den Asaselbock und der im übrigen Cult einen solchen Unterschied zu machen wie es Smith S. 324 f. thut.

Ich schliesse mich Smith darin an, dass ich den Ritus beim Opfer in Zusammenhang bringe mit dem beim Segnen und der Amtsübergabe. Indem ich mich zunächst auf den Sühnopferritus beschränke, möchte ich die Deutung vorschlagen, dass die Handauflegung auf das Sühnopfertier gleichfalls die Übertragung einer Substanz von Einem auf das Andere vermittelt. Das was übertragen wird, ist hier aber nicht eine reinigende und heiligende Kraft, sondern Sünde, Unreinheit, Fluch. Die Beispiele für das Aufstützen der Hand auf den Kopf des Sündopfertiers sind folgende: Ex. 29, 10 — Lev. 8, 14, bei der Priesterweihe Aarons und seiner Söhne, schafft Mose einen Farren als Sündopfer herbei, auf dessen Kopf Aaron und seine Söhne die Hände stemmen; das gleiche thun Nu. 8, 12 die Leviten mit den Farren, die geschlachtet werden, um ihnen Sühne zu schaffen; Lev. 1, 4 verheisst, dass das Brandopfer den, der es Jahven darbringt und die Hände auf den Kopf des Tieres stützt, wohlgefällig mache und ihm Sühne schaffe; Lev. 4, 4. 15. 24. 29. 33 ist der Brauch beim Sündopfer erwähnt, ebenso 2 Chr. 29, 23. Endlich hören wir Lev. 16, 21 von der Bedeutung, die das Aufstemmen der Hände auf den für Asasel bestimmten Bock haben soll: Aaron muss seine Hände auf den Kopf des Bocks stützen und über ihm alle Verschuldungen der Israeliten bekennen

und soll sie so auf den Kopf des Bockes legen und diesen in die Wüste entsenden.

Unreinheit, Sünde, Fluch sind gedacht wie eine materielle Substanz, die gerade so wie die Reinheit und Heiligkeitssubstanz vom Einen auf den Andern übertragen werden kann und wie wir annehmen in der gleichen äusseren Form übertragen wird. Denn indem der sündige bzw. unreine Mensch seine Hand¹ auf das Opfertier stützt, überträgt er dadurch seinen Sündenstoff auf das Tier und wird selbst desselben ledig und rein. Das mit dem unreinen Stoff behaftete Tier aber wird weggeschafft, entweder weit fortgeschickt oder ausserhalb des Lagers verbrannt z. B. Lev. 4, 11 oder, vgl. Lev. 1, 4 ff. beim Brandopfer, sorgfältig gewaschen, ehe es für Jahve verbrannt wird. Damit ist der unreine Stoff beseitigt. Die Vorstellung, dass die Unreinheit oder der Fluch auf das Tier übertragen und durch das Tier weggeschafft wird, findet sich auch in andern Religionen. Bei den Arabern wird zur Pestzeit ein Kamel durch die Stadtteile geführt, damit es die Krankheit aufnehme, darnach an einem heiligen Ort erwürgt, damit so die Seuche getilgt würde (Wellhausen, Reste arab. Heid. S. 162, A. 4); in der phokäischen Kolonie Massilia pflegte man in Pestfällen einen Menschen festlich geschmückt durch die Stadt zu führen, mit Verwünschungen alles Übel des Volks auf ihn zu häufen und ihn dann vom Felsen herabzustürzen (Lasaulx, die Sühnopfer der Griechen und Römer S. 9); wir erwähnen ferner den griechischen Brauch, bei Sühnfesten das Fell eines Sühnopferwidder in der Stadt umherzutragen, damit es in seinen Flocken alles Unreine aufsauge (vgl. Lev. 4, 11 die Erwähnung des Fells), endlich bei der Reinigung eines Einzelnen die Sitte, mit dem linken

¹ Beachte, dass der Unreinheitsstoff hauptsächlich auch in die Nägel verlegt wird Deut. 21, 12.

Fuss auf das Widderfell zu treten, damit die Befleckung in dieses abgeleitet werde (Hermann, Lehrb. der gottesd. Altertümer der Griechen § 23, 21; Stengel, die griech. Cultusaltertümer S. 146). Ein ägyptischer Ritus dieser Art ist aus Herodot II 39 bekannt. Aus dem israelitischen Zeremoniell wäre weiter zu vergleichen das in Deut. 21, 6 genannte Händewaschen über der Opferkuh; auch hier wird der Unreinheitsstoff, der an dem befleckten Gebiet bzw. dessen Vertretern haftet, auf das Opfertier übertragen und durch dessen Wegschaffung weggeschafft. In der Konsequenz dieses Gedankens liegt die paulinische Anschauung vom Tod Christi nach 2 Cor. 5, 21. Gal. 3, 13. R. 8, 3: sämtlicher Sünden- und Fluchstoff, der an den Menschen klebt, wird auf Christus übertragen und mit der Wegschaffung von dessen $\sigma\alpha\rho\varsigma$ beseitigt.

Mit dieser Erklärung unsres Ritus stimmt auch das Handauflegen der Zeugen auf den Angeklagten Lev. 24, 14. Sus. 34 vorzüglich überein. In Lev. 24 sehen wir in die Genesis des Brauches hinein. Wir erfahren hier, dass die Zeugen einer Gotteslästerung die Hände auf den Schuldigen legen mussten, eh er ausserhalb des Lagers gesteinigt wurde. Die Ähnlichkeit der Hinrichtung mit dem Opfer ist ja ersichtlich, und es ist wichtig, dass es sich in Lev. 24 wie bei Susanna um ein todeswürdiges Verbrechen handelt. Jene Zeugen aber sind durch das Anhören der Lästerung mitbefleckt worden und laden nun durch die Handauflegung ihre Befleckung auf den Schuldigen ab, damit alle Unreinheit mit seiner Steinigung zugedeckt und aus der Welt geschafft werde.

Es scheint mir diese Übereinstimmung des Brauchs beim Sühnopfer wie beim todesschuldigen Verbrecher für die gegebene Auslegung zu sprechen. Aber unsre Annahme begegnet dem Einwand, dass das Sündopfertier nicht mehr

hätte Jahve geopfert werden können, nachdem der Fluch oder der Unreinheitsstoff darauf gelegt war. Indes glaube ich, dass die Sühnopfer ursprünglich nicht Jahve galten, sondern den menschenfeindlichen Dämonen. Wir haben davon noch deutliche Spuren im AT. Nicht bloß wird in Lev. 16 der Sündenstoff in das Reich des bösen Dämons geschickt und an anderen Stellen der Leib des Sündopfertieres ausserhalb des Lagers verbrannt; sondern wir erfahren z. B. Lev. 4, 7, dass beim Sündopfer alles Blut gegossen werden soll **אל יסוד** des Altars, also auf den Boden. Das bedeutet, dass das Blut — die Seele des Opfertiers für die unterirdischen schwarzen Dämonen bestimmt ist; das unverhüllte **כל** zeigt, wie die Sache ursprünglich gemeint war.¹ Ein weiterer Beweis liegt darin, dass zum Sündopfer gemeinhin ein Ziegenbock verwendet wird d. h. das Tier, das seiner Art nach verwandt ist den teuflischen Bocksgestalten, deren Verehrung auch später noch in Israel üblich war Lev. 17, 7. Auch in andern Religionen ist deutlich unterschieden zwischen dem Kult für die oberirdischen Götter und dem Sühne- und Reinigungskult für die Unterirdischen. So war es ein dem bösen Dämon geweihtes Opfertier, über dessen abgeschnittenem Kopf die Ägypter den Fluch aussprachen, dass das den Opfernern oder dem Ägypterland drohende Unheil auf diesen Kopf gewendet würde und mit dessen Beseitigung das Übel weggeschafft werden sollte (Herodot II, 39; Bähr, Symbolik II S. 235);

¹ Im jetzigen Sühnopfergesetz Lev. 4 sind drei Akte zusammengefloßen: 1) die Reinigung durch einen Teil des Bluts; 2) die Spende des ganzen Bluts für die Unterwelt; 3) der Brandopferakt vgl. Lev. 4, 8—10, der auch sonst der 2. Teil der Sühne ist. Auch für unsre Frage ist es wichtig zu betonen, dass die ursprünglichen Sühnopfer nicht für den Einzelnen, sondern für die Gesamtheit gebracht wurden; und dass der Opfermensch bzw. das Opfertier, das dem Dämon überlassen wurde, ursprünglich ein Vertreter der Gesamtheit war.

so werden beim griechischen Kult die Sühneopfer für die unterirdischen Dämonen gebracht (Lasaulx S 7f) und die Sühnopferriten sind mit denen für die chthonischen Götter verwandt (Stengel S. 110ff.). Es scheint also, dass die ursprünglichen Religionen in Glauben und Kult die übermenschlichen Gewalten schieden in gute und böse Dämonen. Alles was dem Menschen Gutes begegnet, führt er auf jene zurück, alle Krankheit, alle Unreinheit, Fluch und Verwünschung bringt er in Beziehung zu den bösen. Wie der Unreinheitsstoff aus dem Gebiet der bösen Dämonen kommt, so wird er wieder in dieses Gebiet zurückgeschickt und andererseits ist der Glaube der, dass wenn in einer Seuche oder dgl. der Zorn des menschenfeindlichen Dämons sich zeigt, seinem Blutdurst eine Seele drangegeben werden muss. Dabei geht es uns hier nicht weiter an, wie die beiden Vorstellungen neben bzw. ineinander gingen: 1) dass das Opfertier den gesamten Fluch, den Stoff der Seuche u. s. w. in das Gebiet fortschafft, wo der Fluch und die Seuchen u. s. w. zu Hause sind, und 2) dass der finstere Dämon, der seine Seele bekommt und sein Blut trinkt, nun zufrieden ist und die andern in Ruhe lässt.

Ich glaube also, dass auch im israelitischen Kult ursprünglich der Fluch oder die Unreinheit, die auf der Gesamtheit bzw. nach späterer Anschauung auch auf dem Einzelnen lastet, auf das Sühnopfertier durch die aufgestemnte gespreizte Hand gelegt und in die Sphäre der menschenfeindlichen Dämonen überliefert wurde. Wie stimmt es nun aber zu dieser Theorie, dass das Handaufstemmen auf das Opfertier auch bei solchen Opfern erwähnt ist, denen die Beziehung zur Sünde fehlt? Ex. 29, 15. 19 = Lev. 8, 18, 22 stemmen Aaron und seine Söhne bei der Priesterweihe ihre Hände auch auf den Brandopferwidder und den Einsetzungswidder, mit dessen Blut sie bestrichen werden; Lev. 3, 2.

8. 13 wird der Ritus beim Heilsoffer erwähnt; Nu. 8, 12¹ stützen die Israeliten ihre Hände auf die Leviten, die als Webeopfer der Israeliten und als Ersatz für die Erstgeburt Jahve dargebracht werden. Im letzten Fall liesse sich der Ritus wie beim sühnenden bzw. reinigenden Opfer erklären, besonders da die Leviten für die Erstgeburt drangegeben werden, und bei Ex. 29 — Lev. 8 drängt sich die Vermutung auf, dass hier verschiedene Schichten kultischer Bräuche übereinander gelagert sind. Will man eine einheitliche Deutung des angegebenen Ritus für alle Opfer, ohne in der eben befolgten Methode vom Sühnopfer auszugehen, so könnte man den Sinn der Handlung etwa darin finden, dass dadurch das Opfertier für den Tod bestimmt, ihm das Todesmal aufgedrückt werde. Dann liesse sich auch die Handauflegung der Zeugen auf den todesschuldigen Verbrecher beiordnen, und es könnte daran erinnert werden, dass bei den Syrern die Todesstrafe „Auflegung auf das Haupt“ genannt wird (Bähr, Symbolik II S. 342 A 1); auch Ez. 24, 2 würde dazu wohl passen. In diesem Falle würde in Lev. 16, 21 die Übertragung der Sünde auf das Opfertier nicht durch die Handauflegung, sondern durch die liturgische Formel geschehen. Indes ist es mir doch wahrscheinlicher, dass die Ausübung des besprochenen Ritus beim Sühnopfer und die Fluchübertragung analog der Segensübertragung das primäre ist, und dass bei den übrigen Opfern eine Nachbildung des für das Sühnopfer spezifischen Ritus eintrat, ohne dass mit dem Ritus auch sein ursprünglicher Sinn mitgegangen wäre.

¹ Die Handlung in Num. 8, 10 wie die in 8, 12 ist ja schwer vorstellbar und entspricht wohl kaum der Wirklichkeit, doch mögen alte Riten dahinter verborgen sein.

Die syro-armenischen und die syro-koptischen Bibelcitate aus den Scholien des Barhebräus.

Von Dr. J. Goettsberger.

Die folgenden Seiten wollen der Ausbeute des Scholienwerkes von Barhebräus dienen, das auch in dieser Zeitschrift¹ nicht unbekannt ist. Die textkritische Veranlagung dieses berühmten syrischen Schriftstellers hat seinen Scholien zur hl. Schrift eine grosse Bedeutung für verschiedene Bibelübersetzungen gegeben. Für die Peschitto liefert Barhebräus manche Varianten; für die syrohexaplarische Version mit ihren Randlesungen (Aquila, Symmachus, Theodotion, Quinta, Sexta, Hebräer, Samaritaner) bietet er teilweise Fragmente zu verlorenen Büchern, teilweise auch Ergänzungen und Correcturen zum jetzigen Textbestand. Nicht so bedeutsam, aber wohl einer Besprechung wert sind seine Citate aus der armenischen und koptischen Bibelübersetzung.

I. Die syro-armenischen Bibelcitate.

Die Syrer standen mit den Armeniern in naher geographischer Verbindung, so dass sich ein gegenseitiger literarischer Verkehr leicht entwickeln konnte. Bei unserem Schriftsteller kamen dazu noch andere Gründe. Ihn brachte Heimat (Melitene in Kleinarmenien) und Wirkungskreis (als „Maphrian des Ostens“) in enge Berührung mit diesem Volke. So kann es nicht auffallen, dass Barhebräus neben anderen Schrifttexten auch zur armenischen Bibelübersetzung

¹ Vgl. 1896 p. 249—64; 1898, p. 177—196.

griff, um ein möglichst sicheres Fundament für seine Schrift-erklärung¹ zu finden.

Da bisher nur einige wenige Stellen von den syro-armenischen Citaten des Barhebräus verwertet worden sind,² so sollen nunmehr alle diese Anführungen des Barhebräus gesondert zusammengestellt, mit dem jetzt vorliegenden armenischen Bibeltexte verglichen und näher erörtert werden. Als Grundlage für den Scholientext des Barhebräus dienen die Ausgaben der einzelnen Scholienteile, besonders die Scholien zu den Psalmen, herausgegeben von Lagarde,³ verglichen und ergänzt nach der zuletzt erworbenen wichtigsten Handschrift der Scholien.⁴ Für die armenische Bibelübersetzung sind die 2 hauptsächlichsten Venediger Ausgaben von 1805 (mit Varianten) und 1860 beigezogen worden.⁵ Die griechische Vorlage ist ab und zu nach dem Handschriften-Material von Swete⁶ verwendet worden. Zur Anlage des folgenden Verzeichnisses ist zu bemerken: zuerst steht das syro-armenische Citat des Barhebräus, in Klammern allenfalls die Lesung aus Peschitto (= P) oder Syrohexapla (= Sh), die bestätigt oder corrigiert werden soll; ein folgendes = kennzeichnet Übereinstimmung, ein | Differenz mit der armenischen Übersetzung, die in armenischer Schrift

¹ Das erklärt er selbst in der Einleitung zu den Scholien als Ziel seiner textkritischen Bemerkungen.

² Vgl. Walton, *Polyglotta*, tom. VI: *Excerpta pauca ex Scholiis Gregorii Syri*; Wiseman, *Horae syriacae* p. 142 ss.; Rhode, *Gregorii Barhebraei scholia in Ps. V. et XVIII.* p. 74 ss.; Eichhorn, *Repertorium für morgenlaendische Litteratur*, XIII. p. 184 ff.

³ Lagarde P., *Praetermissorum libri duo*, Gottingae 1879 pp. 97—244. — Auch O. F. Tullberg hat die Scholien zu Ps. 1. 2. 22 herausgegeben (Upsalae 1842).

⁴ Königliche Bibliothek in Berlin Sachau 326 (= S 326); Lagarde konnte nur 2 Hsn vergleichen.

⁵ Abkürzungen: 1805, 1805 Var. und 1860.

⁶ *The Old Testament in Greek*, II (sec. ed.); die dort angewendeten Abkürzungen sind beibehalten.

Deut. 14, 17 bietet die Hs. B bei Swete gerade hier das πορφυρων; 3) die arabische Bibelübersetzung hat wirklich das Wort **بربر**, das Barhebräus aus dem Arabischen bezieht, an der gleichen Stelle; also ist dieses Citat des Barhebräus als Bibelcitat aufzufassen. Diese Gründe sprechen auch für den biblischen Ursprung des armenischen Citates zu Lev. 11, 19. Ausser Zweifel gestellt wird diese Tatsache, wenn wir beachten, dass das rätselhafte¹ **թթ** sich als ein Missverständnis² einer armenischen Vorlage begreift. In der armenischen Bibel steht an der Stelle **յոյս**, von einem Syrer von rechts nach links gelesen = **bobos**.³ Hiedurch ist ein armenisches Citat auch ausserhalb der Psalmen festgestellt.

Nur ein Citat findet sich, um dies vorauszunehmen, im N. T. Joh. X, 11 **ܐܚܕ ܕܥܠ ܡܥܠܐ** (P **ܐܚܕ**) = **Հովիտագլու** (der umsichtige Hirte). Die übrigen Citate finden sich im Commentar zu den Psalmen.

Ps. I, 1 **ܐܬܝܬ ܕܥܠ ܥܝܢܐ** (P **ܐܬܝܬ ܕܥܠ ܥܝܢܐ**) = **Էյսթան** (und auf die Sitze oder Throne⁴).

¹ Das Wort **թթ** existiert nach Payne Smith, *Thea.* p. 462 und Lagarde, *Praetermissorum libri duo* p. 73 l. 47 wohl, aber in ganz anderer Bedeutung (= tumor bubonum, morbi genus).

² Wie sehr Missverständnisse dem Barhebräus oder seinem Gewährmanne zuzutrauen sind, wird das folgende Verzeichnis lehren. Vergl. zu S. 123. Anm. 3.

³ Auch BB (= Bar Bahlul) p. 213 s. v. **ܐܬܝܬ** und P. S. (Payne Smith, *Thea. syr.*) p. 2388 s. v. **ܐܬܝܬ** citieren diese Stelle, offenbar aus Barhebräus zu Lev. 11, 19, aber mechanisch und fehlerhaft, wie eine einfache Vergleichen ergiebt.

⁴ Nach *Novum Lexicon linguae Armeniacae*, Venetiis 1836 (= *Lex.*) heisst **Էյսթան** sowohl **καθεδρα** als **θρονος** (d. h. **ܐܬܝܬ** und **ܐܬܝܬ**); hätte also Barhebräus selbst unmittelbar den armenischen Text eingesehen, so hätte er keinen Grund gehabt, hier für das armenische sinn- gleiche Wort eine von P verschiedene syrische Übersetzung zu wählen. — Jedoch soll nach einer gütigen Mitteilung des P. Wartan Melchisedek, Mechitaristen in Wien, der Gebrauch für „Thron“ überwiegend sein.

3 Լի՛ Վ (P ԼԷԼ, Sh ԼաԼԵ) — 'ի գնացս (an den Läufen¹).

4 Ես Կ՛մ թի ԼաԼ՛ ԼաԼ ԼաԼ Լ — 'ոչ պյսպէս են ամպարիշաք
և 'ոչ պյսպէս (nicht so sind die Gottlosen und nicht so²).

6 Բթեհա, ՎԺ (P ԲԻ, ՎԺ) — քանզի ճանաչէ (denn
er weiss³).

II, 1 Եսեհա (P ԵԵԷ) — Խառվեցան (sie wurden verwirrt).

IV, 7 Լի՛, ԵԼԺ (P u. Sh Եom. Լի՛) — զբարութիւն
տեսն (1860, 1805 Var. die Güte des Herrn⁴).

V, 2 ԵԵԵԼ (auf meine Bitte, P ԵԵԵԼ) | առ զաղաղակ
Ի՛ (auf mein Geschrei⁵).

9 Arm. — P Կու՛ ԵԵԷ յԵԼ (Sh Եու՛ ԿԵԷ յԵԼ) — ուղիղ
որս առաջի Ի՛ զճանապարհս քո (gerade mache vor mir
deine Wege).

10 ԼԵԷ⁶ (P ԵԵԼԵԷ) — Կոկորդ⁷ (= Kehle).

VII, 18 Լի՛, ԵԵԼ ԵԼ ԼԵԵԵ (P 'ԵԼ ԵԵԼ) — սաղմոս
սոցից անուան տեսն (einen Psalm werde ich sagen dem
Namen des Herrn).

¹ Lex. գնաց steht auch an andern Stellen für διεξοδος; also gilt die gleiche Bemerkung wie S. 104, Anm. 4.

² Ես Կ՛մ ist die wörtliche Übersetzung von պս — Ես und պէս — Կ՛մ. — Dem Barhebräus kommt es hier offenbar auf das Ես Կ՛մ Լ an; hätte er unmittelbar aus dem Armenischen geschöpft, so wäre kein Grund vorhanden gewesen, պսպէս in doppelter Art zu übersetzen (mit ԼաԼ und Ես Կ՛մ.) — Eichhorn, Repertorium für morgenländische Literatur XIII, 184 bemerkt: οὐχ οὕτως fehle zum zweitenmale in der armenischen Übersetzung, was nach Obigem nicht richtig ist.

³ Die Differenz der beiden Formen scheint eine innersyrische zu sein, beide können das armenische Wort wiedergeben.

⁴ Der Text der Ausgabe von 1805 lässt, wie die griechischen Hss bei Swete, den Genetiv aus.

⁵ Der syrische Übersetzer hat offenbar աղաչանք — Bitte — ԼաԼԵ mit dem im Texte stehenden richtigen Worte wegen der Ähnlichkeit verwechselt.

⁶ Rhode und Lagarde bieten ԼԵԷ, zweifellos unrichtig gegen S 326.

⁷ Aus der Form (ohne Suffix) und der Punctuation (syr. ԼԵԷ) ist ersichtlich, dass wir es hier mit einer Transscription des armenischen Wortes ins Syrische zu thun haben.

VIII, 5 ܐܝܢ — P (nestor. ܐܝܢ) = ܐܝܢ (wer¹).

IX, 12 ܐܠܘܥܬܐ ܠܡܠܟܐ ܥܠܐܠ = ܥܠܡܬܝܬܝܬ ܕܝܠܕܝܢܐܢ (erzählet unter den Völkern seine Werke²).

XII (XI)³, 2 ܠܗܝ ܐܝܬܝܢ, ܐܝܬܝܢ ܠܗܝ ܐܝܬܝܢ = ܡܡܠܟܝܬܝܬܝܬ ܕܝܠܕܝܢܐܢ (rette mich, o Herr, weil wenig geworden ist der Heilige).

5 ܐܝܢ ܠܗܝ ܐܝܬܝܢ (Sh . . ܐܝܢ . .) = ܕܝܠܕܝܢܐܢ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ (unsere Lippen sind bei uns⁴).

6 ܐܠܘܥܬܐ⁵ (P ܠܡܠܟܐ) = ܕܝܠܕܝܢܐܢ ܕܝܠܕܝܢܐܢ (meine Befreiung).

ܐܠܘܥܬܐ (Sh ܐܠܘܥܬܐ, ἐν αὐτοῖς) = ܕܝܠܕܝܢܐܢ (gegen sie⁶).

XIII (XII), 2 ܐܠܘܥܬܐ ܠܡܠܟܐ (Sh ܐܠܘܥܬܐ) = (XII, 1) ܐܠܘܥܬܐ ܠܡܠܟܐ (vergissest du mich bis zum Ende).

XVI (XV) 2 ܐܠܘܥܬܐ ܠܡܠܟܐ (= P) = 1805: ܠܡܠܟܐ ܠܡܠܟܐ ܠܡܠܟܐ (und meine Güter sind mir von dir); 1805 Var. und 1860 = LXX (und meine Güter sind dir nicht in irgend etwas nötig⁸).

¹ Barhebräus hält das Neutr. ܐܝܢ für richtig mit Berufung auf Sh; unter den griechischen Hsn bei Swete hat A ܐܝܢ.

² In ܐܠܘܥܬܐ und ܠܡܠܟܐ weichen P und Sh von Arm. ab, ohne dass jedoch diese beiden Worte die einzige Übersetzung des armenischen Textes bildeten; er könnte gerade so gut mit den Worten von P und Sh wiedergegeben sein.

³ Die Psalmenummerierung in Klammern entspricht der griechischen Zählung, die armenische Bibel stimmt, wo es nicht anders bemerkt ist, damit überein.

⁴ Arm und Sh haben die Präposition ܐܝܢ verschieden aufgefasst.

⁵ Lagarde zieht noch ܠܡܠܟܐ zum armenischen Citat (ebenso Schröter, ZDMG XXIX, 282); aber Barhebräus wiederholt dieses Wort aus der P, weil er eine Variante aus Sh dazu anführt.

⁶ Man würde im Arm eher den Dat. (= ἐν αὐτοῖς) als Variante erwarten.

⁷ ܐܠܘܥܬܐ ist Druckfehler.

⁸ Hier fügt Barhebräus die bekannte (vergl. Eb. Nestle in „Urtext und Übersetzungen der Bibel“ Sep. Abdr. aus PREncycl. p. 157) Bemerkung an: „Und hieraus ist ersichtlich (ܠܡܠܟܐ), dass, wenn auch die Armenier aus dem Griechischen übersetzten, sie doch hinwiederum ihre Handschriften mit dem Syrischen verglichen und hie und da mit ihm

4 ԳճԼ, ԽԵՄԱ (Sh '՝ ԼԵՃԱՍՈ) — Հիւանդութիւնք նոցա (ihre Krankheiten¹).

6 ԼԻՈՒ Ա ՎԵՍ ԼԵՍ (Sh ԼԵՍԵԼՈ) — Վիճակք ելին ինձ ընդ ընդրա (die Lese gingen mir hervor als die gewählten²).

ԼԵՍ Ա ԼԵՍԱԿՅՈ (Sh ԼԵՍԱԼ) — Հաճոյ եղել ինձ (angenehm ist sie mir³).

11 ԼԵՍԵԼ ԼԵԴ (Sh ԼԵՍԵԼ) — Քնչե ի սպառ (bis zum Ende⁴).

XVII (XVI), 7 ԴԵՍԵՍԵԼ ՈԿԻՍ ԼԵՍ (Sh ԴԵՍ, ԼԵՍԱՅԵՍ) — Երանչելի արարեր զողորմութիւնս ք (wunderbar hast du gemacht deine Erbarmungen).

14 ԼԵՍԵՍ ՎՃԱՍ (Sh ԼԵՍ Վ) | Եղեցան կերակրովք (sie sättigen sich mit Speisen⁵).

15 ԴԱՍԵՍ ԼԵՍԵԼԵՍ (Sh 'ՎԵՍ Ա ԼԵՍԵՍ, ԼԵՍ) — Երեւել քոյ (beim Erscheinen deines Ruhmes).

XVIII (XVII), 8 ԱՍԻ ԼԵՍԴ, ԼԵՍԼԵ (Sh ԲԱՍԼ) | Հիմունք լերանց սասանեցան (die Grundfesten der Berge erzitterten⁶).

in Übereinstimmung brachten.“ Manche erklären diese Stelle dahin, dass Barhebräus nur eine Mutmassung ausspreche auf Grund dieser zufälligen Übereinstimmung (Wiseman, l. c. p. 142; Cornely, Introductio I, 387 4; Vigouroux, Dictionnaire de la Bible I, 1011). Wenn auch nicht, wie Walton, Polygl. tom. I. p. 91 glaubt, ԼԵՍ eine bekannte Sache andeuten will, so scheint doch Barhebräus hier nur etwas bestätigt zu finden, was sonst allgemeine Anschauung war, also nicht eine rein persönliche Vermutung auszusprechen.

¹ Sh und Arm variieren nur mit synonymen Worten.

² Sh hat κράτιστος von κράτος „Kraft“ abgeleitet, Arm. aber richtig als Superlativ von ἀγαθος gefasst, ebenso in 1 Reg. 15, 15; ԼԻՈՒ ist wörtliche Wiedergabe des Armenischen. — Die Differenz von ՎԵՍ und ելին ist freier Citationsweise zuzuschreiben.

³ Nach Lex: Հաճիմ = εὐδοκέω, προαιρέω, αἰπερίζω. Vielleicht las der Übersetzer ins Armenische δρεστός = Հաճոյ statt κράτιστος der LXX.

⁴ — Hs R bei Swete (ἕως εἰς τέλος).

⁵ Die sonderbare syrische Wiedergabe des armenischen կերակրովք erklärt sich als Verwechslung mit կրակարան = πυρετα, igniarium.

⁶ Barhebräus „die Grundfesten der Berge fürchteten sich.“ — Es ist irgend ein Missverständnis nicht ausgeschlossen.

17 **مجلس** (P **جلس**) = **ك** **بشهازل** (und er nahm auf).

26 Լուս Բաբա (P Լուս) | Զոր սրբայն սուրբ
Եղիշես (mit dem Heiligen wirst du heilig sein¹).

לואי פאן יי פאן יי ען חבו (Sh חו) = גנף מאנן מןפף
מןפףד תגתתבו (gegen den Tadellosen wirst du tadellos sein).

33 իս և հզակ, իս (Sh և լուսոյ) = անուշահոտ, որ
զգեցուցեր ինձ զօրութիւն (Gott, der du mich bekleidet hast
mit Stärke²).

40 խաչ խաչ և խաչ (Sh uchiwo) = զգեցուցեր բն
զորութիւն 'ի պատերազմի (du hast mich bekleidet mit Stärke
im Kriege).

43 ᠰᠤ᠋ᠨᠢᠯᠦᠳᠡ (=P; Sh ᠰᠤ᠋ᠨᠢᠯᠦᠳᠡ) = *nubtuqqa* (ich werde niedertreten!).

44 խաչ Գեղաբան Է (Sh խաչ, Քան լեռան Է) -
'ի հակառակիւթնէ՛ ժողովրդոց (von dem Streite der Völker!).

45 (46)

50 **ܐܢܝ ܐܝܬܝܢܐ (ܐܢܝܐ) – ܡܢ ܡܢܬܐ ܡܢܬܐ** (einen Psalm werde ich sagen⁶).

XIX (XVIII), 9 **አባል ሆኖ ለእኔ ሆኖ ሆኖ ሆኖ**
(**Sh ሆኖ ሆኖ ሆኖ ሆኖ**) — **ሃሳብዎን ወደ ሕይወት**
እኔ እና እኔ ስለሆነው (die Gebote des Herrn sind Licht,
und Licht gewähren sie den Augen).

¹ Schon Rhode, l. c. p. 83 not. 54 verzeichnet diesen Unterschied. — Im Übrigen kann *unp* sowohl durch *unp* (= Sh) als durch *unp* wiedergegeben werden (Lex: ἀγίος, δούλος).

² Rhode, L. c. p. 54* bemerkt, die Amsterdamer Ausgabe der armenischen Bibel habe: *induit*.

3 Die verschiedenen syrischen Worte sind synonym.

4 Auch im armenischen Worte sind die beiden Bestandteile $\delta\upsilon\sigma\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ vorhanden, wie in Sh; hätte Barhebräus unmittelbar aus dem Armenischen geschöpft, so hätte er die armenische Lesart nicht von Sh verschieden wiedergeben gebraucht. — Անհայտ kann eine freie Accommodierung an Sh u. P sein.

5 Der Unterschied zwischen Sh und dem Syrisch-Armenischen ist
blos formell; vergl. Noeldeke, Syr. Gr. 2 § 292.

⁶ Vergl. VII, 18.

⁶ Barhebraeus fügt hinzu: *ܐܝܬܐ ܕܐܝܬܐ ܕܐܝܬܐ ܕܐܝܬܐ ܕܐܝܬܐ* „und wie das syrische Wort spricht er dieses Substantiv aus“ d. h. die

XXIII (XXII), 5 ܦܥܡܐ (P ܦܥܡܐ) = քաժակ քո (dein Becher).

XXIV (XXIII), 9¹ ܪܬܐ ܦܥܡܐ ܬܪܬܐ ܬܪܬܐ ܬܪܬܐ (Sh ܪܬܐ ܦܥܡܐ ܬܪܬܐ ܬܪܬܐ ܬܪܬܐ) = համբարձէք իշխանք զգրունս ձեր 'ի վեր (hebet, Fürsten, euere Thore auf).

XXVI (XXV), 6 ܦܥܡܐ ܬܪܬܐ (Sh ܦܥܡܐ ܬܪܬܐ) = սրբութեամբ զձեռս իմ (durch Heiligkeit meine Hände).

ܬܪܬܐ (= P, Sh; Կարկ. ² Կարկ.) = շուրջ եղէց (ich werde herum sein).

XXVII (XXVI), 1 ܬܪܬܐ (= P; Sh ܬܪܬܐ) = ցոյս իմ (mein Licht³).

8 ܬܪܬܐ ܬܪܬܐ ܬܪܬܐ ܬܪܬܐ (Sh ܬܪܬܐ ܬܪܬܐ ܬܪܬܐ ܬܪܬܐ) = խնդրեցին երեսք իմ զերեսս քո աէր խնդրեցին (es suchten meine Gesichte, deine Gesichte, Herr, suchten sie⁴).

11 ܦܥܡܐ ܬܪܬܐ ܬܪܬܐ ܬܪܬܐ (Sh ܦܥܡܐ ܬܪܬܐ ܬܪܬܐ ܬܪܬܐ) = օրէնսդէմ որա զիս աէր 'ի ճանապարհի քում (gesetzekundig mache mich, Herr, auf deinem Wege).

12 ܬܪܬܐ ܬܪܬܐ (Sh ܬܪܬܐ ܬܪܬܐ) = 'ի ձեռս նեղւոյ իմ (in die Hände meiner Unterdrücker).

XXVIII (XXVII), 8 ܬܪܬܐ ܬܪܬܐ ܬܪܬܐ (Sh ܬܪܬܐ ܬܪܬܐ ܬܪܬܐ)

armenische Übersetzung hat nicht bloss ein Wort, das ܬܪܬܐ bedeutet, sondern ein Wort, das auch lautlich (ܪܬܐ) ihm gleicht. Tullberg übersetzt: „sed secundum consuetudinem sermonis syriaci corrupto utitur hoc vocabulo,“ als ob hier gemeint sei, dass ein armenisches Wort nach der syrischen Sprechweise verderbt sei. Diese Auffassung scheint mir unrichtig zu sein.

¹ Lagarde unrichtig v. 10.

² = Traditio Կարկաթենի, d. h. Hsn einer Schule syrischer Puntatoren.

³ Nach Lex. bedeutet ցոյս φῶς und φωτισμός; also scheint auch diese Variante anzudeuten, dass der Armenier dem Barhebräus schon syrisch vorlag.

⁴ Eine Variante zur Ausgabe 1805 bietet: խնդրեցից = ζητήσω (ich werde suchen).

⁵ So in Hs. S 326; Lagarde hat dieses Citat nicht.

— օգնել ասաց, ևս աս, | ապաւին փրկութեան օծելոյ խորոյ
(der Schützer der Rettung seines Gesalbten = Sh¹).

XXIX (XXVIII), 6 ևս սփառ, ևս Կա խառն (Sh ևս Կա
ևս) = որ սիրելի է որպէս զորդիս միեղջերոյ (der geliebt
ist wie das Junge des Einhorns²).

8 Նի (,,statt des Griechen setzt er Ն“) (Sh Նի) |
Կադէս (Gades³).

10 օրս ևս, ևս ևս (Sh ևս ևս ևս) = աւեր
զբհեղեղս զնստուցանէ (der Herr macht den Wasserschwall
sich setzen⁴).

XXX (XXIX), 10 ևս, օր լ ևս, ևս ևս ևս ևս ևս
ևս (P ևս ևս ևս ևս ևս ևս ևս ևս ևս ևս ևս ևս) = զինչ
օգուտ է քեզ յարենէ իմէ՞ թէ իջանեմ ես յապականութիւն
(welcher Vorteil ist dir in meinem Blute, wenn ich hinab-
steige in das Verderben).

Կա ի Կա օր ևս ի Կա ևս ևս ևս (Sh Կա ևս,
ևս ևս Կա օր ևս ևս ևս) | մի թէ հոգ խոստովան առնիցի
առ քեզ կամ պատմեցէ՞ զճշմարտութիւնս քո (soll vielleicht
der Staub bekennend gemacht werden zu dir oder soll er
erzählen deine Wahrheiten = Sh⁵).

¹ ևս setzt ein ἐλπίς voraus; vielleicht beruht die syrische Übersetzung auf einer armenischen Vorlage, die ὑπερασπιστής so missverstanden hat. Möglicherweise ist ursprünglich im Syrischen ևս = ὁσπίς gestanden. — օգնել, das im Arm. fehlt, kann der Accommodation an Sh entstammt sein.

² Varianten in der Ausgabe von 1805 betreffen nur andere Genetivbildung. — Die Differenz ևս kann der Accommodation an Sh zugeschrieben werden.

³ Diese Lesart findet sich nirgends vertreten, bemerkt P. Watan. — Nicht unwahrscheinlich haben wir es hier mit einem Missverständnis zu thun; in der Kurrentschrift sehen sich զ (oft = l) u. զ (= z) ganz gleich.

⁴ ևս, ևս ist wörtlich Wiedergabe des armenischen Compositums (հեղեղ = κατακλυσμός = ևս).

⁵ Es wäre nicht unmöglich, dass 3. sg. fut. pass. առնիցի verwechselt wurde mit 1. sg. aor. I., eine Form, die ebenfalls auf —ցի endigen würde.

XXXII (XXXI), 4 $\frac{1}{2}$ „pl“ = $\frac{1}{2}$ „pl“ (die Dornen).

XXXIII (XXXII), 17 **ܐܬܬܝܬܐ ܕܥܝܪܐ ܕܥܝܪܐ** (= P; Sh ܐܬܬܝܬܐ ܕܥܝܪܐ ܕܥܝܪܐ) = **ܐܬܬܝܬܐ ܕܥܝܪܐ ܕܥܝܪܐ** (nicht rettet es seinen Reiter).

XXXIV (XXXIII), 9 *ḥayy ḥayy* (P *ḥayy*; Sh *ḥayy*) —
ḥayy ḥayy ḥayy ḥayy (dass süß ist der Herr).

18 **Sh** (שׁוּ) = **הִרְעָנוּךְ אֱלֹהֵינוּ** (es riefen die Gerechten zum Herrn²⁾).

XXXV (XXXIV), 3 ~~ad~~ (Sh ~~ad~~, ~~ad~~) = ~~z~~ (ziehe
sc. dein Schwert).

17 **ል** (P **ሃ**) = **ከ** **ሥ** **ሠ** (bringe heraus).

21 ԴԱԾ ԱՆ ԻՅ ԻՅ (P ԼՈՒ ԼՈՒ; Sh ԴԱԾ ԱՆ ԴԱԾ) | ԵՊ
ԵՊՈՒ ՄԵՐՈՒՆ ԱԶԳ. ՄԻՐ (fürwahr, fürwahr! gesehen haben
unsere Augen?).

28 (Lied), Was (Sh Lale) = heute ist der Tag
 du (wird reden deine Gerechtigkeit).

XXXVI (XXXV), 7 ܠܐ ܠܝܠܐ ܐܝ ܠܐ ܠܝܠܐ, „ohne“ (Sh ܠܐܝܠܐ) = ܠܐ ܠܝܠܐ ܐܝ ܠܐ ܠܝܠܐ (Berge, Gott).

P 13 13000 13 13000; Arm om. 13 (= Sh) | 13000 13000
13000 13000⁴ (wie ein grosser Abgrund).

II $\text{Sh } \omega_{\text{Sh}} = \delta \omega_{\text{Sh}}$ (lass aufgehen).

Sonst müsste bei Barhebräus das Zeugnis für eine neue Lesart gefunden werden: „soll ich etwa im Staube zu dir bekennen oder verkündigen deine Wahrheit?“

¹ Lagarde trennt übrigens *Լա* durch einen Punkt; darnach könnte die Lesart imperativisch gemeint sein, also eine neue Variante des armenischen Textes bieten.

² Barhebräus oder sein Gewährsmann haben statt *myu* (= *sûys*)
verlesen *myu* (= *be*, dieses).

3 Zu γλωσσα konnte der armenische Übersetzer μελετήσει nicht reimen.

4 So 1805 Var.; im Text hat die Ausgabe von 1805 den acc. (= 1860). — Auch einzelne Hsn bei Swete lassen *δοξ* aus.

XXXVII (XXXVI), 28 Դու Լիարի (P Դու Լի) = Գրեթե (er liebt die Gerechtigkeit¹).

XXXVIII (XXXVII), 14 Դու Լիարի Լիարի Լիարի Լիարի (P Լիարի Լիարի Լիարի Լիարի Լիարի Լիարի) | Ես եմ ինչպես զի ոչ լսեմ ինչ Դու Լիարի որ ոչ բանայ զքերտն Լիարի (aber ich bin wie ein Tauber, denn nicht hört er, wie ein Stummer, der nicht öffnet seinen Mund²).

21 Sh in einigen Hsn: Դու Լիարի Լիարի Լիարի; Arm om. (= P); wird bestätigt durch die Ausgaben.

XXXIX (XXXVIII), 12 Լիարի Լիարի Լիարի Լիարի (Sh Լիարի Լիարի Լիարի Լիարի) | Դու շինեցիր ինչ սարգիստայն զանին Լիարի (du hast schwinden gemacht wie Spinnengewebe seine Seele = LXX³).

XL (XXXIX), 2 Լիարի Լիարի Լիարի (Sh Լիարի Լիարի Լիարի) = Դու շինեցիր ինչ սարգիստայն (ertragend habe ich ertragen den Herrn⁴).

3 Լիարի Լիարի Լիարի (P Լիարի Լիարի Լիարի) = Դու կուրյ և Դու աղմոյ (von Lehm und von Schlamm).

7 Լիարի Լիարի Լիարի (Sh Լիարի Լիարի Լիարի) | Լիարի Լիարի Լիարի (das Gehör befestigtest du mir⁵).

XLI (XL), 2 Լիարի Լիարի Լիարի (Sh Լիարի Լիարի Լիարի).

¹ Lex. erklärt das armenische Wort mit: δικάωμα, δικη, δικάωσις, κρίμα; die syrischen Worte sind wohl synonym zu fassen.

² Barhebräus kommt es auf „taub“ und „stumm“ an, die in P an falscher Stelle stehen; darum können die Differenzen mit dem armenischen Texte auf Accommodation an Sh zurückgeführt werden.

³ Auch Hs. R bei Swete hat statt αὐτοῦ — μου wie der Arm. bei Barhebräus. Լիարի würde dem Bestreben entsprechen, unpassende Vorstellungen (wie hier: Hinschwinden der Seele) fern zu halten, wie es sich öfter im Armenischen zeigt; vgl. zu XXXV, 28.

⁴ Լիարի der Sh und Լիարի des Arm. dürfen hier wohl als synonym betrachtet werden.

⁵ Hier liegt eine neue Leseart bei Barhebräus vor: „das Gehör nun befestigtest du in uns.“

ܠܥܡܡܐ) = որ խորհի զաղքատն և զանանկն (der denkt an den Armen und Elenden).

4 ԿԻ (P ԿԳ; Sh ܠܥܡܐ) = Գարձուցանէ (er ändert¹).

10 ܠܠܥܡܡܐ ܥܬܐ ܕܥܐܠ (Sh ܠܠܥܡܡܐ ܥܬܐ ܕܥܐܠ) | ܡܠܬܬܠ ܝܬܬ ܠܡܠܬܬܐ ܠܥܡܡܐ (zu bereiten mir Täuschung; gegen Barh: an mir).

XLII (XLI), 5 ܠܠܥܡܐ ܠܠܬܡܐ ܠܥܠܐ, ܠܬܡܐ (Sh ܠܠܥܡܐ ܠܠܥܡܐ) = զի մտից ընդ յարկու սքանչելեաց (denn ich werde eintreten unter das wunderbare Dach).

6 P ܠܐܠ ܥܐܠ, ܠܬܡܐ; Arm om. ܥܐܠ (= Sh), ebenso die Bibelausgaben.

9 ܡܐ ܠܐ ܠܬܡܐ ܠܥܠܐ ܡܐ, ܠܬܡܐ (Sh ܠܐ, ܠܬܡܐ ܠܬܡܐ ܠܥܠܐ ܡܐ) | և աղօթք իմ առ ան վասն կենաց իմից (und mein Gebet zu Gott um mein Leben²).

XLIII (XLII), 1 ܠܐ ܠܐ ܠܬܡܐ (Sh ܠܐ ܠܐ ܠܬܡܐ) = որ ոչ է սուրբ (das nicht heilig ist³).

XLIV (XLIII), 18 ܠܐ, ܠܐ (= P; Sh ܠܐ ܠܐ) = և ոչ ստեցաք (und nicht haben wir gelogen).

19 ܡܐܠ ܐ ܠܥܡܐ ܠܥܠܐ ܠܐܠܐ (= Sh; P ܠܥܡܐ ܠܐܠܐ) = Գարձուցեր զԶաւիղս մեր 'ի ճանապարհաց քոց (du hast abgewendet unsere Pfade von deinen Wegen⁴).

20 ܠܥܡܐ, (Sh ܠܥܡܐ, ܠܠܐ) = չարչարանաց (der Qualen).

XLV (XLIV), 2 ܠܐ ܠܐ, ܠܐ ܠܐ ܠܐ (Sh ܠܐ ܠܐ ܠܐ) = բղխեսցէ սիրտ իմ զպատգամս քո բարիս (es wird hervorbringen mein Herz deine guten Worte).

¹ Es wäre nicht undenkbar, dass Barhebräus durch das Part. das Praes. (gegen Perf.) bezeichnen wollte. Näher liegt der Schluss, es sei ihm die Stelle bereits syrisch vorgelegen.

² Eine neue Lesart für die armenische Übersetzung: „mein Gebet, o Gott, um mein Leben.“

³ ܠܐ ܠܐ und ܠܐ ܠܐ sind hier synonym.

⁴ Die kleinen Abweichungen dürfen nicht zweifellos als Varianten gelten, weil es Barhebräus auf „wer“ und „du“ ankommt, der Sing. daher leicht der Accommodation an Sh zugeschrieben ist.

10 ԼճԹ, ԼԹ ԳԽԽ: ԼԼԼ (Sh ԼճԹ ԼԹ ԳԽԽ) = 1860: *արաբի արարին զգեղ գտեղքը թագաւորաց* (erfreut machen dich die Töchter der Könige¹).

15 P ԼճԹ ԼԹ ԼԹ ԼԹ; Arm om. (= Sh). — Die armenische Bibel hat statt dessen einen andern Satz.²

XLVII (XLVI), 10 ԼԹ ԼԹ ԼԹ ԼԹ ԼԹ ԼԹ (Sh ԼԹ ԼԹ ԼԹ ԼԹ ԼԹ ԼԹ ԼԹ ԼԹ ԼԹ ԼԹ) | *զի սասունց զօրութիւնք իրկի* (denn Gottes sind die Mächte auf der Erde³).

XLVIII (XLVII), 2 ԼԹ (Sh ԼԹ; P ԼԹ ԼԹ) = *յոյժ* (schr⁴).

4 ԼԹ (P ԼԹ; Kopt. ԼԹ) = *ի սաճարի իրում* (in seinem oder ihrem Tempel⁵).

XLIX (XLVIII), 16 ԼԹ ԼԹ (P ԼԹ; Sh ԼԹ ԼԹ) | *ընդունին զի* (sie nehmen mich auf; 1805 Var. *ընդունի զի* = nimmt er mich auf⁷).

L (XLIX), 14 ԼԹ ԼԹ ԼԹ ԼԹ (Sh ԼԹ ԼԹ ԼԹ ԼԹ) = *մատ արարաք օրհնութեան* (bringe Gott ein Opfer des Segens dar⁸).

¹ So Lagarde; S 326 ԼԹ ԼԹ.

² Die Ausgabe von 1805 trennt den Satz entsprechend der LXX nach ἡδοναὶν օ.

³ Die Stelle ist schon im Hebräischen verderbt; das Syrische der P bildet das Äquivalent für ԴԹԼ ԼԹ ԼԹ; LXX übersetzt es mit: *πεποιτισμένην ἀνερχομένην εἰς βασιλεί.* Es ist leicht erklärlich, dass von Barhebräus diese Zusammengehörigkeit von P und Arm nicht erkannt wurde.

⁴ Barhebräus setzt hier jedenfalls eine verschiedene armenische Vorlage voraus (ԼԹ ԼԹ u. ԼԹ); jedoch das fehlende Satzende, das im Sh-Citat noch steht, wird er absichtlich ausgelassen haben, weil es nicht in Vergleich gezogen werden wollte.

⁵ Das Syrische ist die wörtliche Übersetzung von *յ-յոյժ*; es wird adverbial gebraucht, darum konnte es ebenso mit den andern syrischen Wörtern, von denen es unterschieden wird, gegeben werden; also ist die syrische Fassung des Citates dem Barhebräus wohl schon vorgelegen.

⁶ Lex. giebt als Bedeutung des armenischen Wortes *templum, aedes* an.

⁷ Barhebräus kann auch an Sh accommodiert haben, weil es sich für ihn um das richtige Wort bloß und nicht um die Form desselben handelt.

⁸ 1805 Var. *օրհնութիւն* (gegen Barhebräus).

LI (L), 9 (P 100; Sh 1000) — *mašdagau'* (mašdagau').

၂၈ ရောဂါ (Sh hoo oo) - သိမ်းပိုက်မှု (wir gaben).

21 𐎧𐎠𐎢𐎡𐎹 (P 𐎧𐎠𐎢𐎡𐎹) | (𐎧𐎠𐎢𐎡𐎹) 𐎧𐎠𐎢𐎡𐎹 (Opfer werden sie darbringen?).




LVI (LV), 11 שׁוֹמֵר אֶת הַבְּרִית (Shomer et haBrit) — גֹּדֵל עֲשֵׂה לִי נִסִּים בְּפִי (Gott werde ich preisen mit meinen Worten).

LIX (LVIII), 12 յնչ կանալ պատուս բայից ի, բոլ Նոյմի ի
(P առաւ բայից ի; Sh պատուս բայից կանչ) | Է ողորմեմեր,
զնոսս զէ Է միտասցին զժողովորդսքս քո (nicht töte sie, da-
mit sie nicht vergessen deine Völker).

LX (LIX), 6 լաւ, խօյն ու զօր (Sh լաւ, խօյն զօր) = զի ապրեցին յերեսաց աղեղան (damit sie gerettet werden vor dem Angesichte des Bogens).

10 Երբեմն խոսեաւ աս⁵ (— Sh; P խախտեալ ըստ)
— և ինչ պլազգիք հնազանդ եղին (und mir werden die
Andersstämmigen unterworfen).

12 1a 1a 1a 1a 1a (Sh 1a 1a 1a 1a; P 1a 1a 1a 1a) = 1a 1a
 1a 1a 1a (wenn nicht du, o Gott).

Im Zusammenhange zeigt sich, dass hier Barhebräus nicht eine griechische und armenische Bibelstelle anführen will; denn er sagt: „der Jonier nennt ihn (P 100) , Arm. S. 326  (Lg. .“ Und doch sind beide Worte im cas. instrumentalis angeführt. Am besten erklärt sich die Sachlage, wenn beide Worte am Rande einer Hs. gestanden haben und von Barhebräus irrtümlich als Nom. gefasst worden sind; vergl. übrigens p. 126 Anm. 2.

* Es ist kein Zweifel, dass Arm den Gedanken aktiv ausdrückt; jedoch ein kleines Versehen (*Schlag*) würde die Angabe des Barhebräus erklären.

3 Nach Barhebraüs böte der Armenier die Lesarten von P und Sh vereint; jedoch die Ausgaben haben nichts davon. — Die verschiedenen Übersetzungen sind Versuche, die schwierige hebräische Stelle verständlich zu machen.

4 S 326 hat ~~فرد~~ und ~~لها~~ ~~مهره~~.

5 S 326 hat امام.

6 S 326 lässt ~~es~~ aus.

LXII (LXI), 2 *առաւ Իսրայէլ իմ (Sh իմ Իսրայէլ առ Իսրայէլ) | բայց քեզն աստուծոյ հմարանդ լիք անձն ի* (jedoch allein Gott ist meine Seele unterworfen).

4 *Քանա (Sh քանաւաւա) | յառնէք ՚ի վր (ihr erhebet euch gegen . . .)*.

12 *Եւ զհինգ զանաք (Sh Եւ զհինգ զանաք; P Եւ զհինգ զանաք) — և երկուս զայս լուսք (und diese zwei haben wir gehört)*.

LXIV (LXIII), 2 *Եւ (P Եւ) = աղօթից իմոց (meinem Gebete).*

LXVI (LXV), 3 *Եւ զհինգ (Sh զհինգ) — ստեղծեց (sie logen dir)*.

LXVIII (LXVII), 23 *Եւ զհինգ (Sh զհինգ; P Եւ զհինգ) | ի խորոց անդնոց (von den Abgründen der Tiefen)*.

28 *Եւ (Sh Եւ; P Եւ) | զարմանալի (wunderbar)*.

32 *Եւ զհինգ (P Եւ զհինգ) — հրեշտակք ինչպէս (Boten aus Ägypten).*

* Es liegt ein Versehen des Barhebräus oder seines Gewährsmannes vor, indem *յառնեմ* = ἀνίσταμαι, consurgo mit *առնեմ* = λαμβάνω, capio, sumo verwechselt wurde.

* Die Stellung der nota acc. ՚ի zum 2. Worte erklärlich aus dem Armenischen, wo *զ* ebenfalls erst beim 2. Worte steht. Das Syrische könnte man auch übersetzen: „und zweitens haben wir dieses gehört.“

3 Inhaltlich besagen beide Citate das Gleiche; der Unterschied zwischen Arm und Sh ist nur ein formeller.

4 Eigentlich würde der 2. Versteil des armenischen Textes dem 1. Teile der Sh entsprechen; die Umstellung des armenischen Textes ist auch Barhebräus schon vorgelegen. — Die Leseart des Barhebräus *Եւ*, dürfte einem der vielen Versehen desselben zuzuschreiben sein: *անդոց* (= ἀνδρός) las er für *անդնոց* (= ἀβυσσος). — Interessant ist noch: für *Եւ* (Βαλαν) bietet der armenische Text die gleiche Übersetzung wie P: „von zwischen den Zähnen“ gegen LXX; vergl. ob. zu XVI, 2.

5 Es ist wahrscheinlich, dass die Differenz auf einer Accommodation an die anderen Citate zurückzuführen ist.

ⲉⲃⲉⲛ ⲙⲉⲣⲉⲛ¹ (P ⲁⲃⲉⲛ ⲉⲃⲉ) | Ⲥⲉⲓⲣⲉⲛ ⲙⲉⲣⲉⲛ
 ⲁⲃⲉⲛⲙⲉⲣⲉⲛ ⲙⲉⲣⲉⲛ (die Indier werden vorher Helfer sein²).

LXIX (LXVIII), 3 ⲙⲉⲣⲉⲛ (Sh ⲙⲉⲣⲉⲛ) = (2) Ⲥⲉⲓⲣⲉⲛ
 (Ruhe³).

7 ⲙⲉⲣⲉⲛ (P ⲙ) = ⲙⲉⲣⲉⲛ ⲙⲉⲣⲉⲛ (wegen meiner).

LXX (LXIX), 4 ⲁⲃⲉⲛ ⲁⲃⲉⲛ (Sh ⲙⲉⲣⲉⲛ ⲙⲉⲣⲉⲛ) = ⲙⲉⲣⲉⲛ ⲙⲉⲣⲉⲛ
 (ach, ach⁴).

LXXII (LXXI), 1 ⲙⲉⲣⲉⲛ (P ⲙⲉⲣⲉⲛ) = ⲙⲉⲣⲉⲛ ⲙⲉⲣⲉⲛ (dein Recht).

7 ⲙⲉⲣⲉⲛ (Sh ⲙⲉⲣⲉⲛ; P ⲙⲉⲣⲉⲛ) = ⲙⲉⲣⲉⲛ ⲙⲉⲣⲉⲛ (bis
 dass er vollendet wird).

17 ⲙⲉⲣⲉⲛ ⲙⲉⲣⲉⲛ (Sh ⲙⲉⲣⲉⲛ ⲙⲉⲣⲉⲛ; P ⲙⲉⲣⲉⲛ ⲙⲉⲣⲉⲛ) |
 ⲙⲉⲣⲉⲛ ⲙⲉⲣⲉⲛ (ist sein Name⁵).

LXXIV (LXXIII), 14 ⲙⲉⲣⲉⲛ ⲙⲉⲣⲉⲛ (Sh ⲙⲉⲣⲉⲛ ⲙⲉⲣⲉⲛ; P
 ⲙⲉⲣⲉⲛ ⲙⲉⲣⲉⲛ) = ⲙⲉⲣⲉⲛ ⲙⲉⲣⲉⲛ (Die Starken der Inder⁶).

LXXV (LXXIV), 7 ⲙⲉⲣⲉⲛ ⲙⲉⲣⲉⲛ ⲙⲉⲣⲉⲛ ⲙⲉⲣⲉⲛ ⲙⲉⲣⲉⲛ
 (Sh ⲙⲉⲣⲉⲛ ⲙⲉⲣⲉⲛ ⲙⲉⲣⲉⲛ ⲙⲉⲣⲉⲛ ⲙⲉⲣⲉⲛ) = ⲙⲉⲣⲉⲛ ⲙⲉⲣⲉⲛ
 ⲙⲉⲣⲉⲛ ⲙⲉⲣⲉⲛ (denn nicht von Sonnenaufgang und nicht
 von Sonnenuntergang).

¹ Lagarde zieht auch noch das nachfolgende ⲙⲉⲣⲉⲛ zum armenischen Citat; jedoch mit Unrecht; denn das Citat des Arm selbst giebt bloß die Umschreibung für ⲙⲉⲣⲉⲛ—; das Folgende ist anders gefasst; ⲙⲉⲣⲉⲛ gehört wieder zu P.

² Das Citat zeigt, dass nur das adv. ⲙⲉⲣⲉⲛ mit ⲙⲉⲣⲉⲛ herausgerissen und zusammengekommen wurde ohne Rücksicht auf den Zusammenhang.

³ Die Vorlage des armenischen Übersetzers scheint ⲙⲉⲣⲉⲛ gewesen zu sein (so B^a bei Swete).

⁴ Lagarde bemerkt hierzu: Armeni waš non baš habent; jedoch weiches ⲙ und ⲙ entsprechen sich auch sonst im Armenischen und Syrischen cf. Hübschmann, Armenische Gramm. I. p. 286. — Die eigentümliche Punktation (ⲙ) zeigt, dass Barhebräus das Wort als syrische Transcription erkannte.

⁵ Barhebräus erklärt Sh für richtig, Arm für nicht richtig. Es kommt ihm hier offenbar auf das Tempus an: Fut. u. Perf. Nach Barhebräus hat Arm. das Perfekt: „ist gewesen“.

⁶ Auch hier ist wieder eine aus P und LXX kombinierte Leseart beim Armenier zu finden; vergl. LIX, 12.

9 ܠܐ ܠܡܥܐ (Sh ܠܡܥܐ ܥܠ ܠܡܥܐ; P ܠܡܥܐ ܠܡܥܐ) — (8) ܡܠܝܬ ܠܥܝܢܐ (voll reinen Weins¹).

LXXVIII (LXXVII), 57 ܠܡܥܐ (Sh ܠܡܥܐ) | ܐܬܝ ܕܡܥܝܢܐ (wie ein verkrümmter Bogen — Sh²).

69 ܠܡܥܐ ܠܡܥܐ ܥܠ (Sh ܠܡܥܐ, ܥܠ) — ܐܬܝ ܕܡܥܝܢܐ (wie ein Einhorn).

LXXIX (LXXVIII), 1 ܠܡܥܐ ܥܠ ܠܡܥܐ (Sh ܠܡܥܐ) — (ܐܬܝ) ܕܡܥܝܢܐ (Schutzdach der Herbstfrüchtewächter³).

LXXX (LXXIX), 9 ܠܡܥܐ (Sh ܠܡܥܐ) — ܕܡܥܝܢܐ (du hast geändert).

14 ܠܡܥܐ ܥܠ (Sh ܠܡܥܐ) | ܡܥܝܢܐ ܕܡܥܝܢܐ ܥܠ ܠܡܥܐ (das Tier des Feldes weidete darauf⁴).

XC (LXXXIX), 5 ܠܡܥܐ ܥܠ ܠܡܥܐ ܥܠ (Sh ܠܡܥܐ ܥܠ ܠܡܥܐ ܥܠ) — ܠܡܥܐ ܥܠ ܠܡܥܐ ܥܠ ܠܡܥܐ ܥܠ (und ihre Jahre werden zur Schande sein⁵).

8 ܠܡܥܐ ܥܠ ܠܡܥܐ ܥܠ (Sh ܠܡܥܐ ܥܠ ܠܡܥܐ ܥܠ) — ܠܡܥܐ ܥܠ ܠܡܥܐ ܥܠ ܠܡܥܐ ܥܠ (und unser Leben zur Leuchte deines Angesichtes).

¹ ܠܡܥܐ wird für purus, merus vom Weine gebraucht; vergl. P. S. 1263 ܠܡܥܐ no. 5. — ܡܠܝܬ ܠܥܝܢܐ wird auch Jer. 25, 15 für ἀκρατος gebraucht; wörtlich übersetzt hiesse es: ἀκρατος, was man in der syrischen Wiedergabe auch ausgedrückt zu finden erwartete.

² Barhebräus („ebener Bogen“) scheint sich versehen zu haben und ܡܥܝܢܐ (ܥܕܝܢ) mit ܡܥܝܢܐ (= rectus) verwechselt zu haben. Hätte der Übersetzer ins Syrische die ganze Stelle übersetzt, so wäre eine Verwechslung dieser Art nicht vorgekommen.

³ Ob Barhebräus ܥܠ oder ܥܠ las, ist nicht zu entscheiden.

⁴ Es fällt auf, dass hier nicht wie sonst das Armenische wörtlich wiedergegeben ist. Bemerkenswert ist, dass die syrohexaplarische Hs., die Ceriani veröffentlicht hat, ܠܡܥܐ als Randleseart bietet ohne Angabe der Herkunft.

⁵ Die kleine Variante („Schande“ und „zur Schande“) mag der Accommodation an Sh entsprungen sein.

XCI (XC), 4 ԳԼԶԻԼԻ ԼՈՇԻ (P ܘܥܝܬܐ) = 'ի Թիկնամէջն իւր (mit seinen Schultern¹).

XCIV (XCIII), 9 ԼԻ թ (Sh Լեռնա թ; P Լեռնա թ) = ոչ տեսնիցէ (nicht sollte er sehen²).

XCVI (XCV), 1 ԵԻԹ (Sh ԵԻԹ; P ԵԻԹ) = օրհնեցէք (preiset).

CII (CI), 7 ԼԵՐԵ ԼԵՐԵ (P ԼԵՐԵ) = Հաւարան (dem Pelikane³).

CIV (CIII), 1 u. 2 ԼԵՐ, ԼԵՐ, ԼԵՐԵԼ, ԼԵՐԵ (d. i. 1. sg. statt 3. sg., wie P hat) = մեծ եղեր (du bist gross geworden), զգեցար (du hast bekleidet), արհար (du hast bedeckt), ձգեցեր (du hast gespannt).

CV (CIV), 19 ԵՐԵԹ (P ԵՐԵԹ) = փորձեաց զին (erprobte ihn⁴).

28 ԵՐԵԹԵ (Sh ԵՐԵԹԵ) = դառնացուցին (sie erbitterten).

CVI (CV), 19 ԼԵՐԵ (Sh ԼԵՐԵ, P ԼԵՐԵ) = պատկեր (Bild⁵).

28 ԵՐԵ ԵՐԵ ԵՐԵԼԵ (Sh ԵՐԵ ԵՐԵ ԵՐԵԼԵ) = պղծեցան նորա 'ի բէլբեղոր (es befleckten sich dieselben mit Beelphegor).

CVII (CVI), 1 ԵԻ ԼԵ (Sh ԵԻ ԼԵ) = զի քաղցր է (denn süß ist er⁶).

23 ԼԵՐԵԹ (Sh ԼԵՐԵԹ) = գործն (Thaten).

¹ Das Syrische kennzeichnet sich als wörtliche Wiedergabe des Armenischen („mit dem zwischen den Schultern“).

² Das armenische Wort kann durch alle 3 syrischen Verba vertreten sein.

³ Das armenische Wort ist ein Compositum aus Հաւ = avis und Լըր = lux (= syr: „Feuervogel“).

⁴ Arm u. P haben synonyme Worte.

⁵ Nach Lex. heisst das armenische Wort: Երեւ, Երեւիւ, Երեւիւն, also könnten alle 3 syrischen Übersetzungen dafür genommen werden.

⁶ Loftusius in „Excerpta“ bei Walton VI irrtümlich: „Լեւ, quia fortis“.

CVIII (CVII), 10 Լոյժ (P Լոյժ) = Լոյժ (Schüssel¹).

CIX (CVIII), 9 Գեառնա (Sh Գեառնա) | և զայցելու
Իւն Խորս (und seine Beaufsichtigung²).

CXIV (CXIII), 1 Լաւ Խորս (Sh Լաւ) = 'ի Ժողովրդենէ
յլազգեաց (von einem fremdstämmigen Volke³).

CXV, 11 (CXV, 2) Լաւալաւ (Sh Լաւալաւ) = (CXV, 11)
'ի զարմանալ իմում (in meinem Verwundern⁴).

CXVIII, 103 Խաւ (Sh Խաւ) | 'ի քիմս իմ (für meinen
Gaumen⁵).

120 Կանայ ք (Sh Կանայ ք) = քնդ երկիւղ ք (mit
deiner Furcht).

CXXVII, 2 Կանայ ք (P Կանայ ք, Sh Կանայ) =
զլաւանիս ձեռաց ք (die Arbeiten deiner Hände⁶).

3 Խաւ (Sh Խաւ) = յանկիւնս (an den Ecken).

CXXVIII, 4 Խա (Sh Խա) | զուլն (den Nacken⁷).

¹ Beide Worte, das syrische und armenische, sind verwandt; nach Hübischmann, Arm. Gr. I. p. 111 stammen sie aus dem Persischen.

² Auch hier dürfte die Erklärung der Leseart in einer Verwechslung liegen: Barh. oder sein Gewährsmann lasen fälschlich օճեղութիւն = օճութիւն = χρίσμα, unctio (nach Lex.).

³ Das Syrische ist die wortwörtliche Wiedergabe des armenischen Compositums (այլ = alius, ազգ = genus).

⁴ զարմանալ = θαυμάζω, ἐξίσταμαι, also durch die beiden syrischen Worte richtig übersetzbar.

⁵ Barhebräus („für meinen Geruch“) scheint eine verschiedene Leseart zu bieten; möglicherweise kann auch eine Verwechslung des Sinnes vorliegen bei dem Übersetzer aus dem Armenischen. — Eine bloße Vermutung, wenn auch der armenischen Übersetzung sowie den oftmaligen Missgriffen des Barhebräus entsprechend, wäre die Annahme, die armenische Übersetzung habe hier verbessert und statt խալլիցի gesetzt հոգի (πνεύμα); dieses mit հոտ (odor) zu verwechseln, wäre unschwer anzunehmen.

⁶ Խա u. Խաւ könnten in gleicher Weise das armenische Wort wiedergeben.

⁷ Խա setzt ein ողն voraus (= νωτός, dorsum); mit diesem wurde das armenische ուլն (= αὐχέν) offenbar verwechselt.

CXXXI, 18 ܡܒܝܬ (Sh ܡܒܝܬ) | ܕܡܥܠܝܬܝܗ (wird blühen = Sh¹).

CXXXV, 13 ܠܐ ܠܡܕܐ (Sh ܠܡܡܝܬܐ ܠܡܕܐ) = ܩܕܡܢ ܕܡܕܐ (das grosse Meer).

15 ܠܡܕܐ (Sh ܡܡܝܬܐ) = ܥܠܝܬܝܗ (er tauchte unter).

16 ܡܡܝܬܐ (Sh ܡܡܝܬܐ) = ܬܗܝܬ (brachte heraus).

CXXXVI, 3 ܡܡܝܬܐ ܡܡܝܬܐ (P ܡܡܝܬܐ) = ܡܡܝܬܐ ܕܡܡܝܬܐ (dort fragten sie³).

7 ܡܡܝܬܐ ܡܡܝܬܐ (Sh ܡܡܝܬܐ ܡܡܝܬܐ) = ܡܡܝܬܐ ܡܡܝܬܐ (zerstört, zerstört⁴).

CXXXVII, 1 Sh addit: ܡܡܝܬܐ ܡܡܝܬܐ ܡܡܝܬܐ ܡܡܝܬܐ; Arm om. = P. Jedoch thatsächlich hat der Armenier diesen Versteil am Schlusse des Verses⁵.

CXXXVIII, 9 ܠܐ ܡܡܝܬܐ ܡܡܝܬܐ (Sh ܡܡܝܬܐ ܡܡܝܬܐ ܡܡܝܬܐ) = ܡܡܝܬܐ ܡܡܝܬܐ ܡܡܝܬܐ ܡܡܝܬܐ (wenn ich nehme meine Flügel am Morgen⁷).

CXXXIX, 5 ܡܡܝܬܐ (Sh ܡܡܝܬܐ) = ܡܡܝܬܐ (zu hindern).

CXL, 2 ܡܡܝܬܐ (P ܡܡܝܬܐ) = ܡܡܝܬܐ (wie Weihrauch).

¹ ܕܡܥܠܝܬܝܗ = ἀναελλω = ܡܡܝܬܐ; offenbar wurden beide ähnlichen Worte verwechselt.

² ܡܡܝܬܐ lässt Lagarde aus, S, 326 setzt es.

³ Barhebräus punktiert das Citat aus P und fügt hinzu: „von ܡܡܝܬܐ und nicht von ܡܡܝܬܐ.“ Offenbar soll damit das Pa festgestellt werden gegenüber dem Pe. Dem gleichen Zwecke dient das Citat aus Arm, bei welchem die Participform sofort für das Pa entscheidet — ein neuer Beleg, dass Arm dem Barhebräus bereits syrisch vorlag.

⁴ Sh und Arm haben synonyme Worte.

⁵ Die griechischen Hsn. haben den Versteil z. T. da, wo ihn Sh des Barhebräus voraussetzt, Hs. A bei Swete hat ihn da nicht. Am Schlusse des Verses bieten ihn einzelne Hsn. Die Angabe des Barhebräus stimmt also mit dem genauen Sachverhalt.

⁶ In Eichhorn, Repertorium XIII p. 196 wird ܡܡܝܬܐ ausgelassen.

⁷ Die koptische Übersetzung bietet ܡܡܝܬܐ, was nur ein Synonym zu ܡܡܝܬܐ ist.

CXLIV, 16 *ܫܠܐ ܠܥܠܡ ܕܡܪܝܚܐ ܕܡܪܝܚܐ* (Sh l'lam l'al
ܕܡܪܝܚܐ) | *լընցանես զամենեւեան քաղցրութեամբ կամօք
 քաղց* (du erfülltest alles mit Süßigkeiten nach deinem
 Willen¹).

Angesichts dieser zahlreichen (159) Citate unter der Spitzmarke „Armenier“ (*ܐܪܡܝܐ* oder *ܐܪܡ*) legen sich einzelne Fragen nahe. Dass die Citate wirklich der armenischen Bibelübersetzung entnommen sind, haben wir in den Vorbemerkungen vorausgesetzt und finden es jetzt vollauf bestätigt. Die grösste Anzahl der Stellen stimmt ja mit der genannten Übersetzung vollkommen überein; zudem kennzeichnen sich viele als wörtliche Übertragung der armenischen Vorlage²; was aber vor allem die Thatsache ausser Zweifel stellt, sind die Stellen, wo Missverständnisse des armenischen Textes vorliegen³, und an denen der armenische Text unübersetzt herübergenommen wurde⁴.

Damit ist aber noch nicht entschieden, ob Barhebräus selbst die armenische Übersetzung beigezogen hat oder ob ihm die angeführten Stellen schon syrisch vorlagen. Dass er armenisch verstand, lässt sich voraussetzen wegen der nahen Berührung mit den Armeniern. Positive Beweise für diese Kenntnisse dürfen wir wohl in der Transcription von armenischen Worten finden; denn ohne Verständnis wird er diese nicht angeführt haben⁴. Die genaue Bezeichnung

¹ Statt „alles“ hat Barhebräus: „alles Lebende“ (= LXX u. P); möglicherweise ist dies aus P einfach herübergenommen; jedoch kann auch eine eigene Leseart darin bezeugt sein, falls nicht Barhebräus sich versehen und *զամենեւեան* in „alles“ und „Leben“ (*կեանս*) zertrennt hat.

² Vergl. 1, 4; 7, 18; 18, 50; 27, 11; 29, 10; 45, 10; 48, 2; 60, 10; 62, 12; 91, 4; 102, 7; 114, 1.

³ Vergl. zu Lev. 11, 19; Ps. 17, 14; 21, 4; 35, 21; 62, 4; 78, 57; 109, 9; 128, 4; 131, 18.

⁴ Vergl. Lev. 11, 19; Ps. 5, 10; 51, 9; 70, 4.

der Aussprache zu Ps. 70, 4 lässt das Gleiche erschliessen. Vor allem aber verrät er ein Verständnis der armenischen Sprache, wenn er Ps. 22, 28 bemerkt, dass der Armenier lautlich das gleiche Wort setze wie im Syrischen (vgl. zur Stelle). Jedoch wenn dem Barhebräus keineswegs das nötige Verständnis fehlte, um den armenischen Bibeltext in Einsicht zu nehmen, so weisen andererseits viele Erscheinungen darauf hin, dass ihm die Citate aus der armenischen Übersetzung bereits in syrischer Sprache vorlagen. Wiseman¹ findet ein Hauptargument dafür in den mannigfachen Punktationen, die Barhebräus zu armenischen Citaten anführt z. B. Ps. 5, 10; 8, 5. „Wie könnte eine solche Erörterung über die Punktation statthaben, wenn es sich um den armenischen Text handelte?“ Bei genauerer Beobachtung wird dieses Argument hinfällig. Wollte Barhebräus seinen Landsleuten die armenische Lesart z. B. Ps. 8, 5 verständlich machen, so konnte das nur durch Angabe der verschiedenen Punktation bei gleichlautendem Consonantenbestande geschehen. Was vollends 𐎠𐎡𐎴 Ps. 5, 10 betrifft, so ist darin durchaus keine syrische Punktation zu sehen, sondern die Punktation dient nur der lautlichen Wiedergabe der armenischen Vokale². Ebenso ist in Ps. 70, 4 durchaus keine syrische Punktation zu sehen; was sollte es bedeuten im Syrischen ein ܐ im Anlaut mit R zu punktieren? Barhebräus will vielmehr die Aussprache des Armenischen in der Umschreibung möglichst genau angeben. Ist also in der Begründung Wiseman nicht zu folgen, so besteht trotzdem seine Anschauung zu recht, dass die Citate dem Barhebräus zum grössten Teile nicht selbst armenisch vorgelegen.

¹ Horae syriacae p. 143.



² Wiseman wurde durch das irrtümlich dazugekommene Suffix (1. sg.) verleitet, darin ein syrisches Wort mit eigentümlicher Vokalisierung zu erblicken.




Sehr oft ist nämlich der Fall gegeben, dass die armenische Vorlage durch verschiedene syrische Wörter gegeben werden kann. Lag nun eine dieser möglichen Übersetzungen schon vor im P- oder Sh-Citate, so versäumt es Barhebräus trotzdem nicht, auch die armenische Übersetzung noch eigens in abweichender syrischer Fassung wiederzugeben. Manchmal mag ja der Sprachgebrauch die eine von verschiedenen Auffassungen überwiegend erscheinen lassen¹; bei den meisten dergleichen Differenzen ist auch dies nicht möglich, und in diesem Falle kann der Exeget, der den armenischen Text selbst einsieht, eine Variante selbstverständlich nicht darin finden und nicht notieren.² Mehr noch gilt dies, wenn es sich um gleichbedeutende Formen desselben Wortes handelt z. B. 1, 6; 27, 1; 41, 4; 66, 3; 136, 3. Besonders die letzte Stelle scheint markant zu sein. Barhebräus will hier feststellen, dass das Pa von ܡܐ (statt des Pe) stehe; er besorgt dies durch Punktation und durch Hinweis auf die armenische Leseart, deren participiale Ausdrucksweise Pa unzweifelhaft macht. Das kann aber nur geschehen, wenn der Text dem Barhebräus schon syrisch vorgelegen. Ebenso erklärt sich am besten die Bemerkung zu Ps. 22, 28, wenn bereits syrisch die Übersetzung ܡܡܐ vorlag als Synonym zu dem ܡܐܐܐ der P.

Wenn nun die Citate aus der armenischen Übersetzung dem Barhebräus bereits syrisch vorlagen, sind sie einer vollständigen syrischen Übersetzung aus dem Armenischen entnommen, und woher stammen denn die Transscriptionen ins Syrische? Wiseman fühlte sich versucht zu sagen, die Syrer hätten eine einheimische Übersetzung, aus der arme-

¹ Vergl. zu Ps. 1, 1.

² Wir haben jeweils in den Anmerkungen darauf hingewiesen, unterlassen es darum diese Stellen noch ausdrücklich namhaft zu machen.

nischen gefertigt, besessen.¹ Dagegen spricht jedoch manches. Einmal müsste dann eine doppelte Quelle der syro-armenischen Citate des Barhebräus angenommen werden: die supponierte syrische Übersetzung und der armenische Text selbst; denn die Transscriptionen aus dem Armenischen entstammen dem Bibeltext, sind nicht bloß Spuren von der Kenntnis des Armenischen. Weiterhin sind manche Versehen derart, dass sie nur bei einem raschen Vergleich, beschränkt auf das in Betracht zu ziehende Wort, sich erklären lassen; so Lev. 11, 19, wo die Zeilenrichtung des Syrischen auf das Armenische übertragen wurde; Ps. 78, 57 wurden Substantiv und Adjectiv verwechselt.² Überhaupt ist die verhältnismässig große Anzahl von Versehen eher möglich bei stellenweisem Vergleich und auf diese Stellen beschränkter Übersetzung, als bei einer zusammenhängenden Übertragung. So möchte denn am ehesten allen Eigentümlichkeiten der vorliegenden Citate und zugleich der allgemeinen Anlage der Scholien des Barhebräus die Anschauung gerecht werden: die syro-armenischen Citate hat Barhebräus als Randnoten zu seinen Handschriften vorgefunden, wie auch andere, namentlich syro-hexaplarische Citate. Dadurch erklärt sich auch am besten die Mischung von syrischen Übersetzungen mit blossen Transscriptionen, die ein Analogon in den auch zum Teil in griechischer Sprache sich vorfindenden Randnoten der syrohexaplarischen Handschriften haben. Daraus und nur daraus erklärt sich auch ein eigentümliches Citat, Ps. 51, 9; zu der syrischen Beschreibung des Hysop fügt Barhebräus hinzu: „der Grieche nennt ihn , der Armenier .“³ Ersteres kann nichts anderes sein als die Transscription einer griechischen Randnote ὕσσωπον im

¹ Hor. syr. p. 143.² Vergl. auch zu LXVIII, 32.³ Wenn Lagarde richtig korrigiert. S 326 ist undeutlich; Hs. Sachau 134 hat, wie ich eben sehe, bloß  und zieht  (resp. )

Dativ, letzteres steht in dem entsprechenden Instrumentalis; Barhebräus aber umschreibt beide und verwendet sie, als ob die Worte im Nominativ angeführt wären. Aus dem Context genommen, könnten sie nicht so gebraucht werden; denn da hätte Barhebräus nicht übersehen können, dass die Worte nicht die absolute Form haben, sondern in abhängiger Form angeführt sind.

So haben wir in den syro-armenischen Citaten des Barhebräus zwar nicht Überreste einer syrischen Bibelübersetzung, wohl aber Überbleibsel einer armenischen Handschrift in syrischer Übertragung vor uns. Es fragt sich weiter, ob diese Citate auch einen Ertrag abwerfen für die Erforschung der armenischen Bibelübersetzung und weiterhin für deren griechische Quelle. Wenn wir von der interessanten allgemeinen Bemerkung des Barhebräus zu Ps. 16, 2 absehen, so ist wohl einiger, wenn auch geringer Ertrag für die armenische Textkritik aus diesen Citaten zu entnehmen. Selbständige Lesearten sind wenige zu finden; aber es sind solche da, und sie sind zur Textkritik zu verwerten.¹ Zugleich sind diejenigen Stellen nicht ohne Bedeutung, welche theils für einzelne Varianten sich entscheiden,² theils die gemeinsame Leseart der armenischen Handschriften bestätigen.³ Weiter noch der Bedeutung der einzelnen Varianten nachzugehen, ist von keinem Nutzen, weil die Textkritik der armenischen Übersetzung noch ziemlich im argen liegt⁴ und die verhältnismässig geringe Zahl der in Betracht zu ziehenden Citate keine sicheren Schlüsse ergeben würde.

in S 326) zum Folgenden (ܠܗܘܝܬܐ ܕܡܠܟܐ). Nach letzterer Leseart würde diese Stelle nichts beweisen.

¹ Ps. 18, 8. 26; (28, 8); 30, 10; 36, 7; 39, 12; 40, 7; 41, 10; 42, 9; 47, 10; (51, 21); 59, 12; 62, 2; 72, 17; (118, 103; 144, 16).

² Ps. 16, 2; 22, 10; 45, 10; 49, 16.

³ Diese Stellen sind die übergrösse Mehrzahl.

⁴ Vergl. Vigouroux, Dictionnaire de la Bible I. 1014.

II. Die syro-koptischen Bibelcitete.

Nicht so leicht, wie die Beziehung der armenischen Bibelübersetzung erklärt es sich, warum der Schrifterklärer aus Grossarmenien nach einer Übersetzung des fernen Ägypten griff, um seine ostsyrischen Schüler in die Textkritik der hl. Schrift einzuführen. Bei näherer Erwägung jedoch stellt sich diese Thatsache keineswegs als vereinzelt dar. Dass eine Verbindung zwischen den monophysitischen Kopten und den jakobitischen Syrern stattgehabt habe, lässt die Verwandtschaft ihrer dogmatischen Anschauungen erwarten. Auch finden wir in der Geschichte erwähnt, dass einmal ein Kopte berufen war, zwischen Jakobiten und Moslim zu vermitteln.¹ Einen Beweis für literarischen Austausch, ja sogar für bibelkritische Verwertung der koptischen Übersetzung finden wir in einer polyglotten Psalterhandschrift, die neben dem syrischen und äthiopischen, armenischen und arabischen Texte auch den koptischen enthält.² Also war für Barhebräus die Möglichkeit gegeben und bei seinen Schülern und Lesern das nötige Interesse vorhanden, um unter die textkritischen Hilfsmittel auch die koptische Übersetzung einzureihen.

Barhebräus citiert diese Übersetzung unter dem Namen ܬܡܬܬܐ oder ܬܡܬܬܐ.³ Die einzelnen Citate sind alle dem Buche der Psalmen entnommen. Nur in der Einleitung zu den Proverbia wird im allgemeinen auf die koptische Übersetzung hingewiesen: „die Griechen und die Kopten,“

¹ Vergl. Nöldeke, Orientalische Skizzen p. 258.

² Vergl. Wiseman, l. c. p. 144 s, Revue bibl. 1896 p. 542 (cod. Barb. 31).

³ Wiseman l. c. p. 143 und nach ihm Rhode l. c. p. 19 s haben mit Recht darunter die koptische Bibelübersetzung verstanden; nach P. S. p. 137 erklärt Barhebräus im Chronicon selbst dieses Wort mit: „die Orthodoxen in Ägypten“; in BB p. 23 l. 10 ist ܬܡܬܬܐ mit ܬܡܬܬܐ erklärt.

VII, 7 ܡܠܟܐ (Sh ܡܠܟܐ, P ܡܠܟܐ) — Lag^m: ken aurêḡu — Pey (v. 6): ܪܢ ܢܪܬܐܢ (an den Enden, Grenzen).¹

VIII, 5 ܐܬܐ (— P — Arm; Sh ܐܬܐ) — Lag^m: nim (wer?); Ci: ܐܘܓ (was?).²

XVI (XV), 11 ܚܒܠܐ ܚܒܠܐ (Sh ܚܒܠܐ ܚܒܠܐ) | Ci: ܡܕܐ ܒܐܠ — Lag^h; Lag^m: ša ebol (— εις το τέλος).³

XVII (XVI), 7 ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ (Sh ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ) | Ci: ܡܐܪܘܢܐܝܪܐ ܢܢܝܟܢܐ (— Lag^h; — Lag^m: sie mögen bewundern deine Erbarmungen).⁴

14 ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ (Sh ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ) | Pey: ܕܡܠܟܐ ܢܐܩ ܢܡܐ (— Lag^h: sie füllten ihr Inneres mit dem Fleisch der Söhne); Lag^m: ܐܢܐܦ ܐܢܪܝܪ (— mit dem Fleische der Schweine).⁵

(— sahidischen) Psalteriums bei Lagarde sind am Anfang verstümmelt. Lag^m bietet den memphitischen Text nur in Umschrift. — Auch der LXX Text bietet nach Swete abweichende Lesearten, wenn auch die genaue Vorlage der Leseart des Barhebräus nicht vorhanden ist.

¹ Aeg und Sh bieten Synonyma.

² Barhebräus und Lag^m bieten die Leseart des Cod. Alex. (— A nach Swete).

³ Barhebräus setzt die Leseart ܡܕܐ ܒܐܠ (bis in Ewigkeit) voraus. Eigentümlich ist, dass die erwartete Vorlage gerade am Schlusse des vorhergehenden Psalmes sich findet. Eine Einsichtnahme des koptischen Textes von Fall zu Fall, wie wir es für die armenische Übersetzung annehmen zu sollen glaubten, lässt ein Abirren des Auges vom Schluss des XVI. Psalmes zum Schluss des vorhergehenden Psalmes bei Anklang der Form (ܡܕܐ) und Verwandtschaft der Bedeutung sehr gut als möglich erscheinen. — Die äthiopische Übersetzung hat übrigens gerade hier: in perpetuum (ለክሊክ; vergl. Psalterium Davidis aethiopice, London 1815).

⁴ Nach dem koptischen Satzbau ist die Auffassung des Barhebräus wohl zu erklären: ܡܠܟܐ heisst mirari, also: sie mögen bewundern; ܡܠܟܐ heisst auch mirabilis, ܡ — esse, also: es mögen bewundert sein; das Akkusativzeichen ܢ vor ܢܢܝܟܢܐ war leicht zu übersehen.

⁵ In den beiden koptischen Übersetzungen sind die Lesearten ܡܠܟܐ und ܡܠܟܐ vertreten. ܡܠܟܐ ist eine Abkürzung für ܡܠܟܐ; zugleich heisst es aber auch „lignum“ Holz. Es ist leicht begreiflich, dass aus dem „Fleisch des Holzes“ „Kohlen“ zurecht gemacht wurden im Hin-

15 **ܡܢ ܡܠܚܬܐ ܕܡܠܚܬܐ ܕܡܠܚܬܐ** (Sh **ܡܠܚܬܐ ܕܡܠܚܬܐ ܕܡܠܚܬܐ**) | Pey: **ἐν τῇ τρεπεκεοῦ οὐωνῇ ἐβόλ** (in dem Geoffenbartsein deiner Herrlichkeit); Lag^m: **ḵen pğinḡref ūonh ebol** enge pekôu (in ihrem sich Offenbaren, nämlich deiner Herrlichkeit).

XVIII (XVII), 26 **ܡܢ ܡܠܚܬܐ ܕܡܠܚܬܐ ܕܡܠܚܬܐ** (Sh **ܡܠܚܬܐ ܕܡܠܚܬܐ ܕܡܠܚܬܐ**) | Pey: **κ̄ναδοῦπ μ̄ν πετοῦααβ** (= Lagth = Lag^m: du wirst heilig sein mit dem Heiligen = Sh gegen Barh.: ich werde sein).

Sh **ܡܢ ܡܠܚܬܐ ܕܡܠܚܬܐ ܕܡܠܚܬܐ** Aeg: **ܡܢ ܡܠܚܬܐ** (= ich werde sein) | Pey: **αῶ κ̄ναῖ ἀτνοβε μ̄ν οὔρωμε νατνοβε** (= Lagth = Lag^m: und du wirst schuldlos sein mit dem schuldlosen Manne).

40 **ܡܢ ܡܠܚܬܐ ܕܡܠܚܬܐ ܕܡܠܚܬܐ** (Sh **ܡܠܚܬܐ ܕܡܠܚܬܐ ܕܡܠܚܬܐ**) | Pey: **ακμοῖτ νοῦδομ ἐππολεμοc** (= Lagth = Lag^m: du hast mich umgürtet mit Kraft zum Kriege.)¹

43 **ܡܢ ܡܠܚܬܐ ܕܡܠܚܬܐ ܕܡܠܚܬܐ** (Sh **ܡܠܚܬܐ ܕܡܠܚܬܐ ܕܡܠܚܬܐ**) = Pey: **†ναδοῦοcδου** (= Lagth; Lag^m eiefotu ich werde sie zertreten.)²

44 **ܡܢ ܡܠܚܬܐ ܕܡܠܚܬܐ ܕܡܠܚܬܐ** (Sh **ܡܠܚܬܐ ܕܡܠܚܬܐ ܕܡܠܚܬܐ**) | Pey: **ἐν νοῶωρμ μ̄πλαοc** (von dem Dawiderreden des Volkes = Lagth; Lag^m hat antilogia.)³

blick auf die falsche Lesung beim Armenier; also: „sie sättigten sich mit Kohlen.“ — Bruns meinte in Rep. XIII p. 186, der Ägypter und Armenier hätten das **ܡܢ** der Peschitto in **ܡܢ** abgeändert; nach Obigem ist dem nicht so.

¹ Es ist nicht ganz sicher, dass Barhebräus hier den Kopten ganz genau citieren wollte; vielleicht kam es ihm nur auf den Unterschied „bekleiden“ und „umgürten“, „im Kriege“ (= Arm.) und „zum Kriege“ an, während das Übrige dem Armenischen accommodiert wurde.

² Die syrischen Varianten scheinen nur synonyme Ausdrücke für den gleichen allgemeinen Sinn; auch die thebanische und memphitische Übersetzung kommen in der allgemeinen Bedeutung „vernichten“ überein.

³ Hier stimmt Barhebräus mehr mit der thebanischen Lesart überein, weil ein Wort den Begriff giebt; die memphitische Lesart stimmt zu Sh.

XIX (XVIII), 13 ܢܝܡ ܥܕ ܢܐܟܬܝ ܥܗܢܦܪܦܬܝܡܐ (Sh ܢܝܡ ܥܕ ܢܐܟܬܝ ܥܗܢܦܪܦܬܝܡܐ) | Pey: ΝΙΜ ΠΕΤΝΑΕΙΜΕ ΠΠΑΡΑΠΤΩΜΑ (= Lagth: wer ist es, der wissen wird die Fehler? — Lag^m: nim eḏ naṣkati ehanparaptōma.)¹

XX (XIX), 10 Sh ܢܝܡ ܥܕ ܢܐܟܬܝ ܥܗܢܦܪܦܬܝܡܐ; Aeg: fehlt ܢܝܡ; | Pey: ΠΕΚΡΡΟ (deinen König = Lagth — Lag^m: empekuro).

XXI (XX), 4 ܢܝܡ ܥܕ ܢܐܟܬܝ ܥܗܢܦܪܦܬܝܡܐ; Aeg: ܢܝܡ (Sh ܢܝܡ ܥܕ ܢܐܟܬܝ ܥܗܢܦܪܦܬܝܡܐ) | Ci: ΧΕ ΑΚΤΡΕΦΩΟΡΠΙ ΕΝ ΝΕΜΟΥ ΝΤΕΚ-ΜΝΤΧΡΗCΤΟC (= Lagth: denn du bist ihm zuvorgekommen mit deinen besten Segnungen — Lag^m — Sh gegen Barh.: denn du hast ihn gesegnet mit gutem Segen).

XXII (XXI), 3 ܢܝܡ ܥܕ ܢܐܟܬܝ ܥܗܢܦܪܦܬܝܡܐ (Sh ܢܝܡ ܥܕ ܢܐܟܬܝ ܥܗܢܦܪܦܬܝܡܐ) | Pey: ΑΥΩ ΕΝ ΤΕΥΩΗ ΝCΤΜΩΩΠΕ ΝΑΙ ΝΟΥΜΝΤΑΘΗΤ (= Lagth: und in der Nacht soll es nicht werden mir Verstandlosigkeit — Lag^m gegen Barh.: und in der Nacht und nicht wendest du dich zu mir²).

10 ܢܝܡ ܥܕ ܢܐܟܬܝ ܥܗܢܦܪܦܬܝܡܐ (Sh ܢܝܡ ܥܕ ܢܐܟܬܝ ܥܗܢܦܪܦܬܝܡܐ) — Pey: ΠΕΝΤΑΚΝΤ (= Lagth — Lag^m: der mich ziehen wird³).

30 ܢܝܡ ܥܕ ܢܐܟܬܝ ܥܗܢܦܪܦܬܝܡܐ (Sh ܢܝܡ ܥܕ ܢܐܟܬܝ ܥܗܢܦܪܦܬܝܡܐ) | Pey: ΝΧΩΟΡΕ ΤΗΡΟΥ ΠΚΑΕ (= Lagth: alle Starken der Erde. Lag^m keniōut — pinguis gegen Barh.: „alle Grossen der Erde“).

XXIII (XXII), 4 ܢܝܡ ܥܕ ܢܐܟܬܝ ܥܗܢܦܪܦܬܝܡܐ (Sh ܢܝܡ ܥܕ ܢܐܟܬܝ ܥܗܢܦܪܦܬܝܡܐ) | Ci: ΠΕΚΩΛΕ ΜΝ ΠΕΚΒΕΡΩΒ (= Lagth: deine Ranke und dein Zweig; Lag^m: peksbōt nem tekbaktēria (dein Stab und dein Stock⁴)).

¹ Es ist fast so, als ob Barhebräus das nachfolgende ΤΕΒΟΙ (= reinige mich) verlesen hätte in †CΒΩΙ (me docere); auch die Voranstellung des ܢܝܡ ܥܕ ܢܐܟܬܝ ܥܗܢܦܪܦܬܝܡܐ würde damit stimmen.

² Die Lesart des Barhebräus ܢܝܡ ܥܕ ܢܐܟܬܝ ܥܗܢܦܪܦܬܝܡܐ könnte möglicherweise Übersetzung von ΝCΤΜΩΩΠΕ ΝΑΙ sein mit fehlerhafter Ableitung des ΩΩΠΕ von ΩΒ convertere, permutare.

³ Die Worte des Aeg und der Sh sind Synonyma.

⁴ Die Lesart des Barhebräus stimmt eher mit Lag^m als mit Ci

5 ܡܫܝܬܐ = Sh (P ܡܫܝܬܐ) = Ci: ΠΕΚΧΩ (= Lagth = Lag^m: dein Becher).

XXIV (XXIII), 1 ܡܢ ܡܡܝܬܐ ܡܢ ܡܡܝܬܐ (Sh ܡܢ ܡܡܝܬܐ ܡܢ ܡܡܝܬܐ) = Pey: ΜΝ ΠΕΚΧΩΚ ΕΒΟΛ (= Lagth = Lag^m: mit ihrer Vollendung¹).

9 ܩܝ ܡܢ ܡܢܬܢܝܬܐ ܡܢ ܡܢܬܢܝܬܐ (Sh ܩܝ ܡܢ ܡܢܬܢܝܬܐ ܡܢ ܡܢܬܢܝܬܐ) = Pey: ܩܝ ΜΝΗΤΝΠΥΛΗ ΕΞΡΑΪ ΠΑΡΧΩΝ (= Lagth = Lag^m: hebt euere Thore auf, Herrscher).

XXVI (XXV), 6 ܬܐܬܝܬܐ ܬܐܬܝܬܐ (= Sh; ܬܐܬܝܬܐ: ܬܐܬܝܬܐ²) = Pey: ΤΑΚΩΤΕ (= Lagth = Lag^m: ich werde umgeben).

XXVII (XXVI), 1 ܬܐܬܝܬܐ ܬܐܬܝܬܐ (= P; Sh ܬܐܬܝܬܐ ܬܐܬܝܬܐ) = Pey: ΠΑΟΥΘΕΙΝ (= Lagth = Lag^m: mein Licht³).

4 ܬܐܬܝܬܐ ܬܐܬܝܬܐ (Sh ܬܐܬܝܬܐ ܬܐܬܝܬܐ) | Pey: ΕΠΟΥΝΟQ ΠΠΧΟΕΙC (= Lagth = Lag^m: die Freude des Herrn; gegen Barhebr.: das Thal des Herrn⁴).

12 ܬܐ ܬܐ ܬܐ ܬܐ (Sh ܬܐ ܬܐ ܬܐ ܬܐ) = Ci: ΑΥΩ Α ΠΧΙΝΘΟΝC ΧΙΘΟΛ ΕΡΟQ ΟΥΔΑQ (= Lagth = Lag^m: und die Gewaltthätigkeit täuscht sich⁵).

XXXIII (XXXII), 17 Sh ܬܐܬܝܬܐ ܬܐܬܝܬܐ ܬܐܬܝܬܐ ܬܐܬܝܬܐ = Aeg (P ܬܐܬܝܬܐ ܬܐܬܝܬܐ ܬܐܬܝܬܐ ܬܐܬܝܬܐ) = Ci: ΝΩΝΑΝΟΥΩΜ ΑΝ ΩΜ ΠΑΩΔΑΙ ΝΤΕΩΩΜ (= Lagth = Lag^m: er wird nicht gerettet durch die Grösse seiner Kraft).

und Lagth überein; denn ܬܐܬܝܬܐ kann auch „Stab“ heissen, nicht aber kann ܬܐܬܝܬܐ in der Bedeutung „Ranke“ gebraucht werden.

¹ Die beiden syrischen Worte sind hier wohl nur synonym verwendet.

² Vergl. oben z. St.

³ Die beiden syrischen Worte wollen keinen verschiedenen Sinn wiedergeben (cf. die gleiche Stelle beim Armenier), wiewohl die Kopten für „Erleuchtung“ eine eigene Bildung (ΕΡΟΥΩΙΝΙ) haben.

⁴ Barhebräus erklärt die Leseart damit, dass der Übersetzer den „Ort der Freude“ setzte.

⁵ Es ist aus dem Syrischen nicht klar, ob ܬܐܬܝܬܐ neutral (= Frevel) oder masculinisch zu fassen ist (= Frevler); wahrscheinlich ist das erstere, sofern es sich auch hier, wie öfter, um synonyme Bildungen (ܬܐܬܝܬܐ und ܬܐܬܝܬܐ) zu handeln scheint.

XXXVI (XXXV), 7 ܠܥܠܝ ܠܥܠܝ (= Sh; P und Arm ohne,) — Pey: ՌԾԵ ՌՆԺՕՕԿ ՌՍՆՕՅԵ (= Lagth — Lag^m: in der Weise der Berge Gottes).

P ܠܥܠܝ ܠܥܠܝ; Aeg om. ܠܥܠܝ — Sh | Pey: ՌԾԵ ՌՍՆՕՅՆ (= Lagth — Lag^m: wie der Abgrund, also gegen Barhebräus).

XXXVIII (XXXVII), 21 ܠܥܠܝ ܠܥܠܝ ܠܥܠܝ ܠܥܠܝ ܠܥܠܝ ܠܥܠܝ (bei Sh nur in einigen Hsn. ohne den letzten Zusatz) — Lag^m: ΟΥΟΖ ΑΥΒΕΡΒΩΡΤ ΕΒΟΛ ΑΝΟΚ ΠΜΕΝΡΙΤ ΜΦΡΗ† ΝΟΥΡΕΦΜΩΟΥΤ ΕΦΩΡΕΒ ΟΥΟΖ ΑΥΤΙΟΥΤ ΕΤΑϸΑΡΖ (und sie warfen mich, den Geliebten, hinaus in der Weise eines Toten, der verabscheut wird, und sie durchbohrten mein Fleisch¹); Ci hat, wie Sh, den Zusatz ebenfalls nicht.

XL (XXXIX), 2 ܠܥܠܝ ܠܥܠܝ ܠܥܠܝ ܠܥܠܝ (Sh ܠܥܠܝ ܠܥܠܝ ܠܥܠܝ ܠܥܠܝ) — Pey: ՉՆ ՕԿՉԿՍՈՄՈՆԻ ԱԻՉԿՍՈՄԻՆԵ ԵՍՊՈԷԻՇ (= Lagth: in Erwartung wartete ich auf den Herrn); Lag^m hat nur statt des griechischen Wortes das koptische ḡušt.²

XLIV (XLIII), 18 ܠܥܠܝ ܠܥܠܝ (Sh ܠܥܠܝ ܠܥܠܝ) — Pey: ԱԿՎ ՌՍԵՆՃԻՆՃՈՆՇ (= Lagth — Lag^m: und wir thun nicht Unrecht³).



XLVIII (XLVII), 4 ܠܥܠܝ ܠܥܠܝ ܠܥܠܝ ܠܥܠܝ (P ܠܥܠܝ ܠܥܠܝ ܠܥܠܝ) | Ci: ՉՆ ՆԵՇՄԱ ԵՏՏԱԲԻՆԿ (= Lagth: an ihren Orten, welche ehrwürdig sind; Lag^m: ܠܥܠܝ ܠܥܠܝ ܠܥܠܝ ܠܥܠܝ = welche schwer sind⁴).

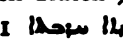


¹ Die Stelle führt in koptischer Schrift Ci in den Anmerkungen an; damit stimmt Lag^m überein.



² Die beiden syrischen Worte wollen keinen verschiedenen Sinn besagen, sind vielmehr synonym.



³ Oben (Ps. XXVII, 12) war das gleiche Wort: ܐܘܢܝܢ durch ܐܘܢܝܢ (ܐܘܢܝܢ) wiedergegeben; wenn es hier im Unterschied von Sh (ܐܘܢܝܢ) mit ܐܘܢܝܢ gegeben wird, so ist klar, dass dies nur dann statthaben kann, wenn die Citate bereits syrisch vorlagen; denn aus dem Koptischen selbst war kein Grund zu entnehmen, warum eher ܐܘܢܝܢ als ܐܘܢܝܢ am Platze wäre.





⁴ Die thebanische und memphitische Version haben die griechische

LXXIII (LXXII), 4  (Sh ) | Ci: $\alpha\gamma\omega \tau\alpha\chi\rho\omicron \varrho\tilde{\nu} \tau\epsilon\gamma\mu\alpha\tau\iota\varsigma$ (= Lagth = Lag^m: und Festigkeit in ihrer Geissel; gegen Barh.: und nicht Heilung in ihren Ruten¹).

LXXIX (LXXVIII), 1  (Sh , P ) | Pey: $\text{N}\Theta\text{E NOYMA NZAPEZ NT}\theta\text{E}$ (= Lagth: in der Weise eines Ortes des Bewachens der cucurbita; Lag^m hat statt NT θE das Wort $\chi\iota\chi\iota$ ġiġi = fructus autumnalis, ὄπωρα gegen Barh.: zerstörte Wache²).


LXXX (LXXIX), 14  (Sh ) | Pey u. Ci def. — Lag^m: $\text{uia } \epsilon\tilde{\nu}\tau\omicron\upsilon$ (= ein Esel des Berges $\omicron\gamma\iota\alpha \text{ NT}\omicron\omicron\gamma$).

XC (LXXXIX), 5  (Sh ) — Ci: $\text{NEYPOMPE NA}\omega\text{NPE NAY NC}\omega\omega\varrho$ (ihre Jahre werden ihnen verachtet sein, Lag^m lässt noch dazu NAY aus wie Barhebräus).

CIV (CIII), 1  — 2  —  —  (= Sh, Arm, Nestor.; P hat statt der 2. sg die 3. Person sg). | Tuki: v. 1 fehlt; v. 2: $\text{ΠΕΝΤΑ}\varrho\theta\omicron\omicron\lambda\epsilon\varrho\gamma \text{ ΠΠΟY}\omicron\epsilon\iota\text{N}$ (= der sich umhüllt hat mit Licht), $\text{AQΠEP}\omega \text{ TP}\epsilon \text{ EB}\omicron\lambda$ (= der ausgespannt hat den Himmel³); Lag^m: 1. akerništi (AKNI $\omega\tau$) = du bist verherrlicht worden), aktēitu (AKTHITOY = du

Vorlage wörtlich wiedergegeben; die Leseart des Barhebräus setzt eine andere griechische Vorlage voraus, etwa βασιλεια = Königsburg cf. Field, Hexaplorum quae supersunt II. ad h. l., wo ähnliche Varianten angegeben sind.

¹ Eine Verwechslung von $\tau\alpha\chi\rho\omicron$ = Festigkeit, und $\alpha\tau\alpha\lambda\theta\omicron$ = Nicht-Heilung (gesprochen: taġro und atalčo) aus Unachtsamkeit läge nicht ausser aller Wahrscheinlichkeit; ohnedem müsste eine selbständige Leseart bei Barhebräus gefunden werden.

² Verwandte Auffassungen (acervus, acervus lapidum) finden sich bei Field l. c. angegeben; wie jedoch die Lesung des Barhebräus entstanden sei, ist nicht klar; ZAPEZ klingt allerdings ziemlich an bpeB und zwpB =  = desertus locus an.

³ Da die Lücken sahidisch nicht auszufüllen waren, so ist dieses Citat von Ciasca dem boheirischen Texte von Tuki (Radimenta linguae copticae, Rom 1778) entnommen.

(= in der Zeit der Morgenröte; Lag^m hat bloß ՌԿՈՐԻ = „mane“ und fügt hinzu, entatakôu eratu = welche er aufgerichtet hat¹).

Die Summe der Citate aus der koptischen Bibelübersetzung beläuft sich auf 45, also nur ein $\frac{1}{3}$ der armenischen Citate. Auch hier kehren ähnliche Fragen wieder, die wir uns oben gestellt haben. Zunächst finden wir den Schluss, den wir oben aus dem Namen auf die koptische Bibelübersetzung gezogen haben², bestätigt. Aus denjenigen Stellen, wo Barhebräus mit Sh und mit den koptischen Übersetzungen übereinstimmt, ist nicht viel zu folgern. Wohl aber sprechen für die Richtigkeit obigen Schlusses Stellen wie 8, 5, 38, 21; 105, 28; 109, 24, wo Barhebräus gegen Sh mit einer der beiden zugänglichen koptischen Übersetzungen sich deckt; um so mehr sind diejenigen Citate hierfür zu verwerten, wo Barhebräus durch die beiden koptischen Texte gegen Sh und LXX bestätigt erscheint, wie 24, 9; 90, 5; 138, 9. Haben wir bei der Frage über die armenischen Citate den fehlerhaften Auffassungen des vorliegenden Textes eine ausschlaggebende Bedeutung beigemessen, so können wir hier nicht auf so zahlreiche Beobachtungen hinweisen; aber es ist auch da nicht versäumt worden, auf mehr oder minder wahrscheinliche Verlesungen und sonstige Fehler hinzudeuten, die das Gepräge koptischen Ursprungs an sich tragen. Sicher scheint besonders die interessante Stelle 115, 11, wo sich das rätselhafte Citat so einfach als falsche Auffassung der koptischen Vorlage begreift.

Scheint demnach, alle diese Gründe zusammengekommen,

¹ Offenbar ist die Leseart von Lag^m eine Combination der Varianten κατ' ὁρδρον und κατ' ὁρδον, wie schon Ciasca nach Schwartz zur Stelle anführt.

² Vergl. p. 128 n. 3.

der wirkliche koptische Ursprung dieser Barhebräuscitate festzustehen, so ist weiterhin zu untersuchen: welcher von den verschiedenen koptischen Übersetzungen, die wir kennen, schliesst sich die Vorlage des Barhebräus an? Die Frage nach der Zahl der koptischen Bibelübersetzungen hängt ab von der Zahl der ehemals vorhandenen koptischen Dialekte, und die eine Frage ist noch so ungeklärt wie die andere¹⁾. Oben wurden nur 2 Übersetzungen beigezogen, und darauf muss sich auch die Untersuchung über die koptischen Citate beschränken. Im sog. fajumischen und mittelägyptischen Dialekte existieren zwar verschiedene Fragmente, jedoch darunter nichts aus den Psalmen; dasselbe gilt von den achmîmischen Überresten einer Bibelübersetzung²⁾. Ein koptisches Psalterium besitzen wir jedoch im boheirischen (früher memphitisch) und im sahidischen (früher thebanisch³⁾) Dialekte; in beiden Dialekten ist dasselbe auch bereits durch den Druck allgemein zugänglich gemacht, wie oben (S. 129 Anm. 5) angegeben. Leider sind jedoch die Ausgaben noch keineswegs hinreichend fundiert und kritisch genug bearbeitet, um mehr als provisorische Resultate aus einer Vergleichung mit ihnen zu erzielen.

Wenn wir nun obige Zusammenstellung überschauen, so unterliegt es keinem Zweifel, dass die Barhebräuscitate sich viel näher an die boheirische (memphitische) Übersetzung anlehnen, als an die sahidische (thebanische). Wenn wir von der Gesamtsumme (45) der Citate die Stellen ab-

¹⁾ Vergl. Hyvernat H., in Vigouroux, Dictionnaire de la Bible II, 931—51; Nestle E. in Urtext und Übersetzungen der Bibel, S. A. der PRE3 p. 144 ff.

²⁾ Vergl. Hyvernat in Revue biblique 1896, wo der Inhalt der einzelnen Handschriften genau verzeichnet ist.

³⁾ Oben wurden für die Abkürzung und in den Erklärungen die früheren Bezeichnungen (memphitisch, thebanisch) zum Teil beibehalten, weil die benützten Ausgaben dieselben im Titel gebrauchen.

ziehen, an denen Barhebräus mit Sh und den beiden Übersetzungen übereinstimmt (6, nämlich 7, 7; 23, 5; 26, 6; 33, 17; 36, 7; 137, 1), weiterhin diejenigen, an denen Barhebräus für beide Übersetzungen gegen Sh steht (4: 24, 9; 90, 5; 105, 28; 138, 9) — 9 Stellen kennzeichnen sich bloß als syrische Varianten ohne verschiedene koptische Vorlage — so ist wohl von einer bemerkenswerten Annäherung an die boheirische Übersetzung gegenüber der sahidischen zu reden, wenn 5 Stellen (5, 9; 8, 5; 23, 4; 38, 21; 109, 24) ausdrücklich mit der boheirischen Übersetzung übereinstimmen. Besonders zu betonen ist die Gemeinsamkeit einer Glosse zu 38, 21, die sich sonst nirgends findet als in der boheirischen Übersetzung und dem entsprechenden Citate des Barhebräus¹. Diese auffällige Übereinstimmung möchte verleiten, in der boheirischen Übersetzung ohne Weiteres die Vorlage der Barhebräuscitate zu suchen. Trotzdem zeigen auch diese Bruchstücke eine gewisse Selbständigkeit. Manche Varianten, die Barhebräus bietet, mögen sich ja als fehlerhafte Auffassungen bei mangelhafter Kenntnis der koptischen Sprache oder oberflächlicher Einsichtnahme in den Text erklären lassen, so etwa 16, 11; 17, 14; (118, 70); 115, 11. Bei manchen selbständig scheinenden Lesungen (z. B. 17, 7; 18, 40. 44; 19, 13; 22, 3. 30; 27, 4; 73, 4; 79, 1; 80, 14) mag es nicht ausgeschlossen sein, dass bei besserer Kenntnis der koptischen Sprache oder glücklicherer Combinationsgabe ein anderer einen fehlerhaften Ursprung derselben noch aufdecken kann. Sicher jedoch sind als selbständige Lesearten bei dem Kopten des Barhebräus zu betrachten Stellen wie 17, 15; 18, 26 (bis); 20, 10; 21, 4; 48, 4. Diese Stellen legen eine gewisse Reserve auf, die boheirische Übersetzung und den Kopten des Barhebräus

¹ Auch in Field, *Hexaplorum quae supersunt* II. ad h. l. ist keine ähnliche Leseart angegeben.

zu identifizieren. Mehr zu sagen, etwa beide für verschieden zu erklären, dazu sind aber die Stellen, die in Frage kommen, doch zu wenig. Solche Varianten gehen wohl über die Verschiedenheiten unter Handschriften derselben Übersetzung nicht hinaus. Diese Möglichkeit ist um so mehr offen zu halten, wenn wir noch einen äusseren Umstand beachten: eine Verbindung und ein Austausch zwischen Ägypten und Syrien musste in erster Linie nicht von Oberägypten, sondern von Unterägypten ausgehen und auf dieses und die Meerengegend treffen, also über den Bereich hin sich vollziehen, wodieboheirischeBibelübersetzunginGebrauchwar.

Hat nun Barhebräus die koptische Übersetzung selbst eingesehen oder sind ihm die Citate bereits syrisch vorgelegen? Es wird das gleiche Verhältnis zu erwarten sein, wie bei den syro-armenischen Citaten. Bestätigt wird diese Annahme durch die zahlreichen koptischen Citate, die nur syrische Varianten bilden, keineswegs einen von den übrigen Übersetzungen verschiedenen Sinn feststellen wollen (z. B. 7, 7; 18, 43; 22, 10; 24, 1; 27, 1. 12; 40, 2; 44, 18; 109, 1¹). Auch hier ist wohl nicht anzunehmen, dass eine vollständige syrische Übersetzung aus dem Koptischen vorhanden gewesen sei; sondern die Citate werden als Randlesungen zu irgend welchen syrischen Handschriften vorgefunden worden sein.

Eine weitere Untersuchung, welche Bedeutung allenfalls den Citaten des Barhebräus für die Kritik des koptischen Bibeltextes und weiterhin der vorgelegenen griechischen Handschriften zukomme, ist aussichtslos, weil der Stellen zu wenige sind.

¹ Vergl. besonders die Note zu 44, 18.

Gering mag die Förderung sein, welche die biblische Textkritik aus diesen syro-armenischen und syro-koptischen Citaten des Barhebräus zieht. Aber sicher gewinnt das Bild eines Schriftstellers einige günstige Züge, der in so ausgedehnter Weise textkritisches Material herbeischaffte und zur Fundierung des Schrifttextes verwandte. Rege muss auch das wissenschaftliche Leben beim syrischen Volke gewesen sein, wenn die Trennung durch Sprache und Entfernung kein Hindernis schuf, den gegenseitigen geistigen Verkehr zu hemmen.

Zu Jerem. 2, 17.

Die bisher als unverständlich geltenden und thatsächlich unerklärlichen (vgl. Giesebrecht, Grätz, Rothstein bei Kautzsch u. a.) Schlussworte von Jer. 2, 17: כַּעַת מֶלֶךְ בֹּדֶךְ, welche in LXX fehlen, dürften als Dittographie der unmittelbar darauf folgenden Anfangsworte von V. 18: וְעַתָּה מִדֶּלֶךְ לְדֹךְ zu betrachten sein. Schon in der Quadratschrift sind acht Konsonanten in Form und Reihenfolge völlig identisch; noch mehr zeigt sich die Ähnlichkeit beider Wortreihen, wenn sie in althebräische Charaktere umgeschrieben werden.

Steinbach bei Giessen.

Pfarrer K. HAACKE.

Ein neues hebräisches Wort.

Nach dem Texte bei Schechter and Taylor, *The Wisdom of Ben Sira* lautet Sir. 51, 4b: מַכְבוֹת אֵשׁ לְאֵין מִזְחָה. Für מַכְבוֹת schlägt Schechter (ib. Notes p. 66) מַלְבוֹת vor und verweist auf Exod. 3, 2; aber, wie ich glaube, nicht mit Glück. Denn dort ist sicher mit Sam. לִהְבֹּת zu lesen. (Siehe Nöldeke in ZDMG 40, 731 und die Lexica von Gesenius-Buhl und Siegfried-Stade.) Ich halte כְּבוֹת für ursprünglich und vokalisiere קְבוֹת, Pl. von קָבָה, das ich von כָּבַב „brennen“ ableite, also קָבָה Brand, Glut, Lohe. (Zur Form vgl. קָבָה und cfr. Ges.-Kautzsch, Gram.²⁵ § 84a, I. 1, b.) Allerdings ist weder im Bib.-Hebr. (vielleicht gehört aber doch פֻּקֵּב eher zu כָּבַב brennen als zu כָּבַב rund, kugelförmig sein) noch in Sir. der St. כָּבַב brennen nachweisbar; aber er findet sich im Aramäischen und Assyrischen vor und zwar in mehrfachen Bildungsformen. Ich verweise auf Aram. קָבַב *Pa.* brennen: קִיבָא oder קִבְבָא geröstet, Geröstetes (Levy, *Nhbr. Wtb.*), besonders auf Assy. *kabâbu* (intrans.) brennen, *kabbu*, brennend und *kibbatu* Brand, Lohe; *ki-ib-bat išâti* (Delitzsch, *Assyr. Handwb.* s. v.). Dem letzteren entspricht, wie man sieht, קְבוֹת אֵשׁ der Sirachstelle ganz genau. (Nach meinem handschriftlichen Sirach-Wörterbuch findet sich לִהְבֹּת einmal Sir. 43, 21b; שָׂבִיב אֵשׁ zweimal, Sir. 8, 10 und 45, 19d.)

Der Enkel, der sich bei der Wiedergabe mit blossem

ἐκ μέσου πυρός begnügt, hat entweder frei übersetzt oder כְּבוֹשׁ einfach übergangen, weil er es nicht kannte. Leider fehlt die syrische Übersetzung dieses Verses. Ist meine Vermutung richtig, so haben wir in כָּבֵד „Brand“ ein neues hebräisches Wort, aber auch, wie ich meine, ein sicheres Zeugnis für hebräische Originalität des betreffenden Fragments. Für das sicher verderbte פֶּחַח לֵאנִי vermutet Schechter ib. לֵא נִפְחִי. Die einfachste und nächstliegende Änderung dürfte wohl פֶּחַח לֵאנִי oder פֶּחַח לֵאנִי sein; פֶּחַח Infinitiv von נִפַח anblasen etc. Feuer, anzünden. (Dieser Infinitiv findet sich einmal Ez. 22, 20). Übrigens stelle ich noch zur Wahl נִיחֵ, das genau denselben Raum wie פֶּחַח einnimmt; Verlesung von כ in פ und von ך in ח ist graphisch nicht unmöglich. Sachlich wäre zu vergleichen Dan. 3, 25. 27.

Admont, 12. Dezember 1900.

Prof. P. PLACIDUS STEININGER.

Die Kesselwagen des salomonischen Tempels

1 Kö. 7, 27—39.

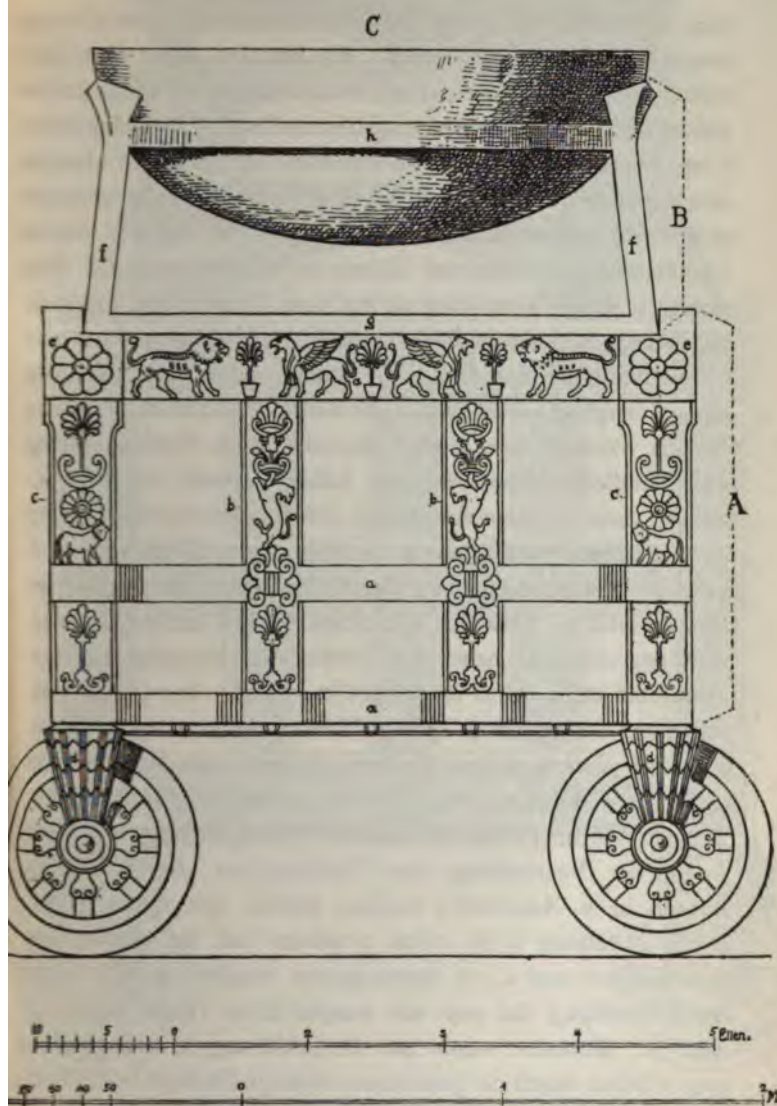
Vom Herausgeber.

In meiner Jahrgang 3 (1883) dieser Zeitschrift, S. 129—177, erschienenen Abhandlung: der Text des Berichtes über Salomo's Bauten 1 Kö. 5—7 (wiederabgedruckt in: Ausgewählte akademische Reden und Abhandlungen, Giessen 1899, S. 143—180) habe ich S. 159—166 u. 176f. (= Reden u. Abh. S. 166—170. 177f.) versucht, den stark verdorbenen Text des Abschnittes 1 Kö. 7, 27—39 zu rekonstruieren. Ich nahm ihn als einheitlich und suchte ihn in Ordnung zu bringen, indem ich v. 30 vom zweiten **וארבעה** an und v. 31 mit Ausnahme der Worte **מעשה כן אמה וחצי האמה ונח על** mit Ausnahme der Worte **מקלעות פיה** hinter v. 35 setzte und in v. 35 hinter **בראש** **מעשה כן אמה ו** ergänzte. Auf Grund des so rekonstruierten Textes und nach eingehenden Besprechungen mit meinem inzwischen verstorbenen Kollegen v. Ritgen ist die Abbildung des „Beckenträgers“ entworfen worden, die ich in der Geschichte des Volkes Israel I, S. 341 gegeben habe. Sie ist in Figur 1 auf S. 147 reproduciert worden. v. Ritgen hatte sich eine von meiner Auffassung etwas abweichende Vorstellung von den Beckenträgern des salomonischen Tempels gebildet, weil er die von v. 30 bezeugte Thatsache, dass die Eckpfeiler der Beckenträger auf ihrer Spitze Schulterstücke gehabt haben,

bestritt. Eine von ihm gezeichnete Abbildung ist Geschichte des Volkes Israel I, S. 340 gegeben worden. Das wichtigste in der von mir versuchten Reconstruction des Textes war der erbrachte Nachweis, dass die Kesselwagen Salomos je aus drei Theilen bestanden hatten, 1) dem mit Rädern versehenen Wagen, der מִטְנָה im engeren Sinne. 2) einem auf diesem ruhenden, den Kessel aufnehmenden Aufsatz, dem כֵּן. 3) dem Kessel כִּיור. Die Vorstellung aber, die ich mir von dem Aufsätze machte, war abhängig von der von mir vorgenommenen Reconstruction von v. 35.

Die Reconstruction des Textes und die auf S. 341 der Geschichte des Volkes Israel gegebene Abbildung haben viel, und wie sich zeigen wird z. Th. unverdientes, Glück gehabt. Die Abbildung und damit implicite die Reconstruction des Textes sind, trotzdem in der Abbildung der Durchmesser des Kessels nicht richtig angegeben ist, übernommen worden von I. Benzinger, hebräische Archaeologie, Freiburg i. Br. 1894, S. 254 und von W. Nowack, Lehrbuch d. hebr. Archaeologie. Freiburg i. Br. 1894, Bd. II, S. 44. Das Cliché hat vermuthlich auch noch an anderen Stellen Verwendung gefunden. Freilich wurde dafür meine Behandlung des Textes von 1 Kö. 7, 27 ff. todtgeschwiegen¹

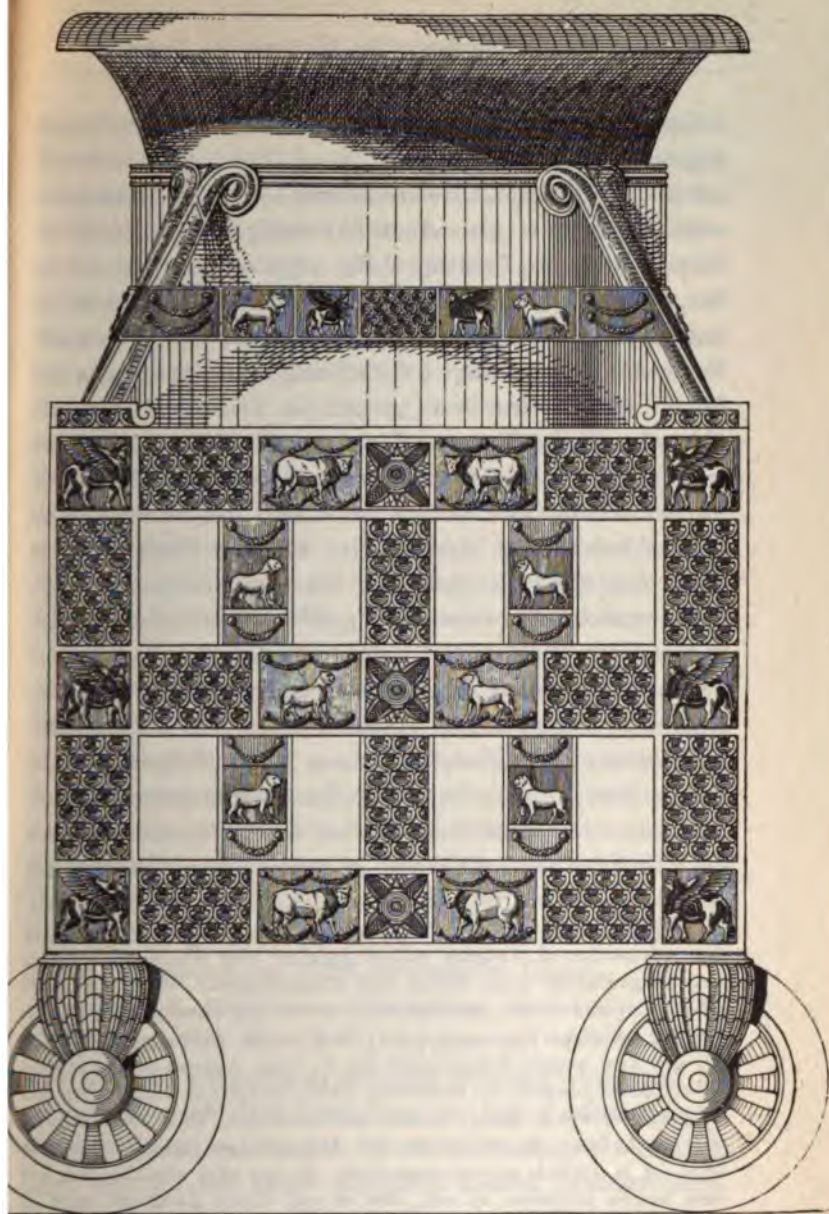
¹ In seiner Besprechung der Ausgewählten akad. Reden u. Abhandlungen im Theol. Literaturblatt 1900, N. 33, Sp. 381 wünscht A. Kl. ich möge von den Mitarbeitern dieser Zeitschrift keinen Beitrag annehmen, in dem nicht ausdrücklich und ohne Rücksicht auf die Parteiliebe der Leistungen der Vorgänger gebührend gedacht sei. Vielleicht hätte A. Kl. diese Forderung nicht erhoben, wenn er wüsste, wie oft von mir Beiträge abgelehnt oder zur Umarbeitung zurückgereicht worden sind, weil sie in dieser Hinsicht zu beanstanden waren. Ausserdem hat die Sache ihre Schwierigkeiten, weil über das „gebührend“ die Meinungen nur zu oft auseinandergehen. Es kann ja sein, dass ich hierin nicht immer streng genug gewesen bin. Vielleicht entnimmt aber A. Kl. aus dem oben Bemerkten eine Adresse, an die er seine Forderung wie mir scheint mit sehr viel grösserem Rechte richten kann.



Figur 1. (Stade, Gesch. d. V. Isr., Berlin 1887, S. 342.)

von A. Klostermann, die Bücher Samuelis und der Könige ausgelegt. Nördlingen 1887. Es hat das ihnen aber gar nicht geschadet. Klostermann's Behandlung des Textes unterschied sich, wenn ich von einer grösseren Zahl wenig glücklicher Conjecturen und daneben gerathender Ausführungen absehe, von der meinigen dadurch, dass v. 30 an seiner Stelle belassen und dafür angenommen wurde, dass v. 34—36 aus einem Parallelberichte stammten. Damit war Klostermann auf dem richtigen Wege, aber eben nur auf dem Wege. Der Versuch, die Schwierigkeiten des Abschnittes durch die Annahme von Parallelberichten zu lösen, war schon wegen der Thatsache einer Erwägung werth, dass nicht wenige Abschnitte der historischen Bücher ihre jetzige Gestalt durch Verschmelzung von Parallelberichten erhalten haben. Auch ist die Annahme, dass in einem Abschnitte Umstellungen stattgefunden haben, immer prekär, wenn sie nicht wie z. B. bei Gen. 7. 8 aus der Verarbeitung von Parallelberichten erklärt werden kann. Und so hätte ich allerdings, sobald ich auf die Vermuthung stiess, es habe eine Umstellung stattgefunden, den Abschnitt auch sofort darauf prüfen sollen, ob er nicht vielleicht aus verschiedenen Bestandtheilen zusammengesetzt sei. Es wird sich aber im Weiteren zeigen, dass Klostermann auf halbem Wege stehn geblieben und den Spuren doppelter Berichterstattung nicht systematisch genug nachgegangen ist.

In der Bearbeitung der Königsbücher, die A. Kamphausen in E. Kautzsch's heiliger Schrift des Alten Testaments, Freiburg i. Br. 1894 gegeben hat, ist meine Reconstruction von v. 35 übernommen worden, jedoch nicht die Umstellung der von mir umgestellten Theile von v. 30 und 31. Gefördert wurde hier die Erklärung des Abschnittes gegen früher durch die gewonnene richtige Einsicht in die Entstehung des Textes von v. 36 c (s. u.). Um so vollständiger hat sich R. Kittel, die Bücher der Könige übersetzt und



Figur 2. (I. Benzing, die Bücher der Könige, erklärt, Freiburg 1899, S. 49.)

erklärt, Göttingen 1900 an meine Auffassung des Textes angeschlossen¹. Er folgt ihr ausser bei v. 36, wo er sich mit Recht A. Kamphausen anschliesst, durchweg, insbesondere auch bei v. 30 u. 31. Auch I. Benzinger, die Bücher der Könige erklärt. Freiburg i. Br. 1899 schliesst sich in der Behandlung der Stelle in allen wesentlichen Stücken, so namentlich auch in der Behandlung von v. 30. 31, an meine Reconstruction an, folgt jedoch Kamphausen bei v. 36a und Klostermann, indem er v. 34. 35a aus einem Parallelbericht ableitet. Weil I. Benzinger in v. 31 das fehlerhafte, schon von H. Ewald richtig verbesserte הכתר beibehält, gibt er im Kommentar eine andere Abbildung des Fahrstuhls als in der hebräischen Archäologie: auf der מכונה lässt er nicht nur einen כן nach Art des von mir construierten, sondern auch einen massiven 1½ Elle hohen Cylinder stehn, in dem das Becken sitzt. Das von ihm im Kommentar gegebene Bild ist als Figur 2 auf S. 149 reproducirt worden. Benzinger kommt damit, soweit er einen Cylinder annimmt, auf eine von mir in meinem Aufsatz S. 162f. (Reden u. Abhandlungen S. 168) ausgesprochene Vermuthung zurück. Ich hatte dort geschrieben: „Auf der מכונה stand sonach ein 1½ Elle hoher Cylinder, in dessen obere Öffnung das

¹ Kittel mäkelte Lit. Centralblatt 1899, 2. Dec. No. 48, Sp. 1643 an dem unveränderten Abdruck meiner Aufsätze über das Königsbuch in den Ausgewählten akad. Reden und Abhandlungen. Wem nicht von einer gütigen Fee die beneidenswerthe, für das Fortkommen in der Welt so nützliche, Naturanlage als Gabe in die Wiege gelegt worden ist, sich zum blossen Filtrierpapier für die Ideen Anderer auszuwachsen, der empfindet zuweilen das Bedürfniss, früher Gesagtes zu wiederholen und es genau so, wie es gesagt worden ist, festzulegen. Dass Kittel hierfür wie für Anderes in den Reden und Abhandlungen kein Verständniss zeigt, ist ja freilich nur zu begreiflich. Er hat aber alle Ursache, mit dem Nutzen zufrieden zu sein, den er von diesen Aufsätzen auch in ihrer ursprünglichen Gestalt gehabt hat. Daran, dass er mir auch da getreulich folgt, wo ich auf falscher Spur war, trage ich doch keine Schuld.

Broncebecken passte. Dieser auf Grund einer philologischen Reconstruction der Stelle gezogene Schluss wird als richtig ausgewiesen durch den Befund beim Broncewagen zu Peccatel in Mecklenburg. Auch dieser besteht aus drei Teilen: 1) den durch viereckige, glockenförmig gebogene Bronzeleisten als Langbäume verbundenen Rädern; 2) einem mit Füßen auf den Bronzeleisten aufstehenden Cylinder; 3) dem in diesen eingefassten Becken“. Zwischen die Niederschrift dieser Sätze und die Abfassung des Geschichte des Volkes Israel I, S. 337 ff. Stehenden fiel eine längere nochmalige Durcharbeitung des Abschnittes 1 Kö. 6. 7 mit meinem Collegen v. Ritgen. Durch die von diesem entwickelten Gründe und seine Auffassung von v. 31 b und v. 35 b wurde ich zu der Annahme eines Gestelles geführt, das an seiner Spitze einen das Becken aufnehmenden Ring trägt, wie dies die Figur 1 auf S. 147 — Gesch. d. Volkes Israel I, 134 zeigt. Beides aber, ein Gestell nach Art des von mir entworfenen und einen Cylinder, miteinander zu verbinden, wie dies Benzinger thut, kann unmöglich richtig sein. Um das Becken zu halten, bedarf es nur entweder eines Cylinders oder eines Gestelles nach Art der von mir unter dem Einflusse v. Ritgen's entworfenen. Ein runder Cylinder, der in der Mitte zwischen den Eckpfeilern je auf die מכוֹנָה zu sitzen kommt, erfüllt den Zweck, den כִּיּוֹר zu tragen, weit besser, als ein sich gegen die Schulterstücke der Pfeiler der מכוֹנָה stemmendes Gestell.

An der Richtigkeit der Vorstellung, dass auf der מכוֹנָה ein כֵּן nach Art des GVI. I, S. 340. 341 von v. Ritgen und von mir entworfenen Gestelles gesessen habe, sind mir schon bald nach dem Erscheinen der betr. Lieferung dieses Buches Zweifel gekommen. Denn sie bedeutete eigentlich, dass der כִּיּוֹר auf einem doppelten Gestell gesessen habe. Der כֵּן wäre nur eine Wiederholung der מכוֹנָה in kleinerem Maassstabe gewesen, und ich musste mich fragen, weshalb

das Problem, vom Quadrat zum Kreis überzugehen und einen runden Gegenstand einer quadratischen Grundlage aufzusetzen, nicht sofort durch die Construction der מכונה gelöst wurde. Aber ich musste mir weiter auch sagen, dass die Hoffnung,



Figur 3.

(Bronzewagen von Larnaka, nach A. Furtwängler, SB MAW. 1899 (1890) II, 3, S. 411.)

klarere Vorstellungen zu gewinnen, für so lange gering sei, bis neue Funde Hülfe brächten.

Solche liegen jetzt glücklicherweise vor. Dank zwei auf der Insel Cypern gemachten Funden ist es jetzt möglich, 1 Kö. 7, 27 ff. besser zu verstehn und sich eine richtigere

Vorstellung von dem den כִּיּוֹר tragenden Theile der מכונה zu bilden. In Larnaka ist ein vorzüglich erhaltener broncener Kesselwagen, 39 cm. hoch, 23 cm. breit, 9, 250 klgr. schwer — also im Vergleich zu Salomos Broncewagen von sehr kleinem



Figur 4.

(Broncewagen von Enkomi. Furtwängler, a. a. O. S. 414.)

Umfang — ausgegraben worden und jetzt im Besitze des Herrn M. Caremfilaki in Larnaka. Und die Ausgrabungen der Engländer zu Enkomi bei dem alten cyprischen Salamis haben ein ähnliches, freilich sehr schlecht erhaltenes, Bronze-geräth zu Tage befördert, das sich jetzt im British Museum

befindet, und über das A. S. Murray im Journ. of the K. Institute of British Architects 1899, VI, 2 p. 21 ff. einen vorläufigen Bericht erstattet hat. Beide Geräte sind von A. Furtwängler in seinem Aufsatz: „Ueber ein auf Cypem gefundenes Broncegeräth. Ein Beitrag zur Erklärung der Kultgeräte des salomonischen Tempels“ in den Sitzungsberichten der philos-philol. und der histor. Classe der kgl. bayer. Akademie der Wissenschaften zu München 1899, Bd. 2, Hft 3, München 1900 abgebildet und unter ständiger Heranziehung von 1 Kö. 7, 27 ff. ausführlich besprochen worden. Die von A. Furtwängler gegebenen Abbildungen sind zum besseren Verständniss der folgenden Ausführungen reproducirt worden, und zwar der Broncewagen von Larnaka als Figur 3 auf S. 152, der von Enkomi als Figur 4 auf S. 153.

Die cyprischen Funde lehren vor allen Dingen, dass es falsch war, wenn ich in der Geschichte des Volkes Israel mit v. Ritgen die salomonischen Beckenträger nach dem Muster assyrischer und ägyptischer Geräte reconstruiert habe. Ich war auf richtigem Wege gewesen, als ich in dieser Zeitschrift III, 159 Anm. 1, die salomonischen Broncewagen mit den in Europa ausgegrabenen Broncewagen zusammenbrachte und sie von den entsprechenden assyrischen Geräten durch die Bemerkung abrückte: „Von anderer Construction scheinen die Wasserbecken der assyrischen Tempel gewesen zu sein.“ Furtwängler weist die in Cypem ausgegrabenen Broncewagen, wie die salomonischen, die er wie ich an jener Stelle gethan hatte mit den europäischen Funden combinirt, der spätmykenischen Kunst zu. Er erblickt daher in den von dem tyrischen Broncegiesser für Salomo gegossenen Broncegeräthen die Spuren einer Beeinflussung der syrischen Cultur durch europäische Einflüsse. Ist dies richtig, und es spricht manches dafür, so werden wir wahrscheinlich auch noch über manche andere Einrichtung

des salomonischen Tempels unsere Vorstellungen zu reformieren haben. Die Broncewagen von Larnaka und Enkomi lehren weiter, dass auf der *מכונה*, wie ich das zuerst in dieser Zeitschrift III, 162 mir vorgestellt hatte, ein Cylinder aufgesessen hat, in den der *כיוור* eingepasst war, jedoch unmittelbar und nicht mit Füßen, wie beim Broncewagen von Peccatel und wie der runde Ring auf meiner und auf v. Ritgen's Abbildung. Die *מכונה* hat nicht einen *כנ* getragen nach Art des von v. Ritgen und mir entworfenen und in den neueren Archaeologien reproducierten.

Endlich geben die neuen Funde Aufklärung über manche bisher dunkle Stellen des Textes und unterstützen hierdurch insbesondere die Annahme, dass der Text von 1 Kö. 7, 27 ff aus zwei parallelen Berichten zusammengewoben worden ist. Alles in ihm sicher zu verstehn wird freilich auch mit ihrer Hülfe noch nicht möglich, ja in mancher Beziehung tritt der schadhafte Zustand des Textes jetzt noch viel deutlicher heraus. Die bessere Einsicht in den Text, die nunmehr gewonnen werden kann, scheint sogar geeignet, die Meinung zu erschüttern, man könne sich auf Grund der 1 Kö. 7, 27 ff. gegebenen Beschreibung ein bis in die Einzelheiten genaues Bild von den Kesselwagen des salomonischen Tempels machen. Eine Abbildung wie die Geschichte des Volkes Israel I, S. 341 gegebene, welche soviel Glück gehabt hat, getraue ich mir nicht mehr mit einiger Sicherheit zu entwerfen und gebe Figur 6 auf S. 167 nur als einen Versuch, die S. 159 ff. stehenden Ausführungen durch eine schematische Zeichnung zu verdeutlichen. Die Abbildung ist nur unter der Voraussetzung richtig, dass die Angaben beider Berichte richtig sind und einander ergänzen. Zweierlei ist vielleicht an der Abbildung geradezu falsch: 1) Die Angabe des Spielraumes zwischen den Rädern und der unteren Riegelreihe des Wagens. Hierbei lassen uns die v. v. 30. 32

gegebenen Beschreibungen der Räder und die v. 34 stehende Beschreibung der Eckpfeiler im Stiche. Der Nebenbericht (v. 30) würde eine Anordnung wie beim Wagen von Larnaka zulassen, bei dem die untere Riegelleiste in halber Höhe der Eckpfeiler läuft, während der Hauptbericht (v. 32) voraussetzen scheint, dass sich das Rad unmittelbar unter der unteren Riegelleiste befunden hat. 2) Die Höhe des den Kessel aufnehmenden Mundstückes. Seine Höhe ist, wie das gewöhnlich geschieht, zu $1\frac{1}{2}$ Ellen angenommen worden. Allein der Hauptbericht nennt in v. 35 nur $\frac{1}{2}$ Elle, und es ist sehr unsicher, ob im Nebenbericht v. 31 wirklich $1\frac{1}{2}$ Elle als Höhe des Mundstücks und nicht vielmehr 1 Elle angegeben wird. Haben wir uns die Kesselwagen so, wie Figur 6 sie darstellt, vorzustellen, so waren sie plumpe Ungethüme. Bei Annahme einer Höhe des Mundstückes von 1 oder $\frac{1}{2}$ Elle und eines grösseren Spielraumes zwischen Riegelleiste und Rad würde die Construction gewinnen. Darauf, durch Abbildungen deutlich zu machen, wie die Broncewagen bei Annahme eines Mundstückes von 1 Elle oder $\frac{1}{2}$ Elle ausschn würden, verzichte ich, denn man kann es sich von Figur 6 aus deutlich machen. Ebenso darauf, eine Figur mit längern Eckpfeilern und grösserem Zwischenraum zwischen Riegelleiste und Rad zu zeichnen, denn ich würde damit völlig in das Gebiet des Subjectiven kommen. Auch hier stellt sonach die fortschreitende Untersuchung der im AT erhaltenen Trümmer auch das heraus, dass das erreichbare Verständniss unsicherer ist, als man in den früheren Stadien der Untersuchungen annehmen durfte.

Den hebräischen Text aber an der Hand der neuen Funde nochmals zu besprechen habe ich um so mehr Anlass, als ich der von A. Furtwängler vorgetragenen Auffassung desselben in manchen Punkten nicht zustimmen kann. Bevor ich jedoch auf das Einzelne übergehe, begründe

ich zweckentsprechender Weise, was mich im Widerspruch mit der früher vorgetragenen Auffassung jetzt dazu veranlasst, die Stelle 1 Kö. 7, 27 ff. für aus zwei Parallelberichten zusammengewoben anzusehn. Denn hierdurch wird eben die von mir früher begründete, von Kittel und theilweise von Benzinger übernommene Erklärung des Abschnittes hinfällig. Der Annahme, dass der Bericht 1 Kö. 7, 27 ff. nicht einheitlich ist, lässt sich nicht ausweichen, weil die folgenden Stücke doppelt beschrieben werden:

1) die Verzierung des Geräthes mit Figuren in v. 29 und v. 36. Dabei weichen beide Verse von einander ab a) in den Angaben über die angebrachten Figuren. Nach v. 29 bestehn diese aus Löwen, Rindern und Keruben, nach v. 36 aus Keruben, Löwen und Palmen. b) in der Benennung des Theiles der Broncewagen, an dem die Verzierungen angebracht waren. Nach v. 29 befinden sie sich auf den **שְׁלֵזִים** und **מִסְנָרוֹת** der **מִכּוֹנָה**, nach v. 36 auf den **לְחוֹת**. 2) die Räder. Sie werden kurz beschrieben in v. 30a: „vier broncene Räder und broncene Achsen“, und ausführlich in v. v. 32. 33. An und für sich wäre nun kein Hinderniss vorhanden, v. v. 32. 33 an die Angaben über die Räder in v. 30a anzuschliessen, wie ich das in meinem früheren Reconstructionsversuche gethan habe, zumal **וְאַרְבַּעַת הָאוֹפָנִים** eine vorher geschehene Erwähnung der Räder voraussetzen scheint. Und wenigstens bei v. 33 könnte man noch jetzt versucht sein, mit der Möglichkeit zu rechnen, dass er ursprünglich hinter dem zweiten **נִחֲשֶׁת** von v. 30 gestanden habe, da sein **וּמַעֲשֵׂה הָאוֹפָנִים** an das **מַעֲשֵׂה** von v. 28 erinnert. Beide Verse aber hinter v. 30 zu setzen, wird dadurch widerrathen, dass genau wie in v. 30 hinter dem zweiten **נִחֲשֶׁת** so mit v. 34 hinter v. 33 eine Beschreibung der **קַתְמוֹת** folgt. Auch stimmen die in v. 30 und v. 32 enthaltenen Angaben über den Ort, wo sich die Räder be-

funden haben, nicht überein: zum mindesten ist die Angabe in v. 32 genauer als die in v. 30. Wollte man etwas von dem späteren Wortlaut an das zweite **נחשת**, von v. 30 anschliessen, so würde sich dazu v. 35 **וּמִסְבֵּרְתֶיהָ מִכֹּנֶה** weit besser eignen, zumal in v. 27—31 bis zu **מְקַלְעוֹת** sonst jede Erwähnung der **ידות** fehlt. 3) die **כְּתֻמֹּת** der Eckpfiler der **מִכֹּנֶה** in v. 30 und v. 34, wie schon bemerkt. 4) der das **קִיָּוָה** tragende, auf der **מִכֹּנֶה** aufsitzende, Theil in v. 31 und v. 34. Er heisst v. 31 **פֶּה**, während sein Name in v. 34 ausgefallen ist. 5) zweimal, nämlich v. 32 und v. 35, wird gesagt, dass die **ידות** der Räder mit der **מִכֹּנֶה** zusammenhingen.

Ein solcher Befund kann befriedigend nur durch die Annahme erklärt werden, dass zwei verschiedene Darstellungen des gleichen Gegenstandes ineinandergeschoben worden sind. Der ursprüngliche Bestand kann daher nur durch Auseinandernehmen beider aufgedeckt werden, nicht durch blosse Umstellungen. Und es ist bei der Beurtheilung der Einzelheiten sorgfältig auf diese Entstehung des jetzigen Textes Rücksicht zu nehmen, da sonst die Gefahr entsteht, dass sie unter falschem Gesichtswinkel betrachtet werden. Mit der Möglichkeit, dass der Redactor Umstellungen vorgenommen hat, ist selbstverständlich nunmehr erst recht zu rechnen.

Den Wortlaut des Textes will ich nunmehr Vers für Vers im Anschluss an meinen Aufsatz vom Jahre 1883 und unter steter Berücksichtigung der Behandlung besprechen, die er in den Kommentaren Klostermann's, Benzinger's, Kittel's, in den Anmerkungen Kamphausen's und in Furtwängler's Aufsatz erfahren hat. Es wird sich ergeben, dass die von Klostermann vorgeschlagene Ausschaltung von v. 34—36, die Benzinger mit einer geringfügigen Modification übernommen hat, die jetzige Gestalt des Textes nicht erklärt. Der Text ist vielmehr, wie dies ja schon die vor-

hin aufgezählten Doubletten lehren, durch Ineinanderschieben zweier Berichte entstanden, von denen der eine vollständig zu sein scheint, der andere es nahezu ist. Und v. 34—36 gehören dem vollständigen an, der der Kürze halber im Folgenden der Hauptbericht genannt werden soll.

v. 27. Jahrgang III, 176 (Reden u. Abh. S. 177) hatte ich hinter die Zahlen des m. T. 4, 4, 3 die der LXX 5, 4, 6 gesetzt. Die beiden cyprischen Kesselwagen erlauben das Urtheil, dass die Zahlen des m. T. die ursprünglichen sein werden. Denn diese Broncewagen sind gleich breit wie tief, und auf ihrer Spitze sitzt ein kreisförmiger Cylinder, der einen runden Kessel getragen hat. Bei den Zahlen der LXX würde sich freilich, wie Klostermann richtig gesehen hat, ein sich der Wagenform mehr näherndes Gestell ergeben. Die Gestalt des Kessels wäre dann nicht rund, sondern annähernd elliptisch. Wir haben aber umsomehr Veranlassung anzunehmen, dass Salomos Broncewagen in diesem Punkt den cyprischen geglichen haben, als auch der Broncewagen von Peccatel einen runden Kessel trägt. Bewiesen aber wird es durch v. 38 אַרְבַּע בָּאֵמָה הַפִּיּוֹר הָאֶחָד 4 Ellen im Durchmesser konnten die Kessel nur haben, wenn sie eine runde Öffnung hatten und auf einer מְכוּנָה sassen, die 4 Ellen breit und 4 Ellen tief war. Die von LXX für die Höhe angegebene Zahl 6 ist durch Addition der Zahl 3 des von m. T. mit den $1\frac{1}{2}$ Ellen der Räder (v. 32) und den $1\frac{1}{2}$ Ellen des den Kessel tragenden Cylinders (v. 31) entstanden. Ob diese Berechnung richtig ist, steht dahin. Bei Annahme einer Construction der Füße und Räder, wie sie die Abbildungen GVI, I, S. 340. 341 (= Fig. 1 S. 147) und die Abbildung in Benzinger's Kommentar (= Fig. 2 S. 149) zeigen, und einer Höhe des Aufsatzes von $1\frac{1}{2}$ Elle würde die Rechnung stimmen, nicht aber bei anderer Höhe des Aufsatzes, auch nicht, wenn die Räder und Achsen in der-

selben Weise wie beim Broncewagen von Larnaka (Abb. 3 S. 152) mit den Eckpfeilern verbunden gewesen sind. Es ist hierauf bei v. 30 und v. 32 wie am Schlusse der Abhandlung zurückzukommen. Die Correctur der Zahlen hat in LXX zur nothwendigen Folge gehabt, dass in v. 38 אחד gestrichen werden musste.

v. 28. Es ist wahrscheinlich המכונה für המכונות nach להם = להן, LXX τὸ ἔργον τῶν μηχανῶν, ⁵ ¹ ² ³ ⁴ ⁵ ⁶ ⁷ ⁸ ⁹ ¹⁰ ¹¹ ¹² ¹³ ¹⁴ ¹⁵ ¹⁶ ¹⁷ ¹⁸ ¹⁹ ²⁰ ²¹ ²² ²³ ²⁴ ²⁵ ²⁶ ²⁷ ²⁸ ²⁹ ³⁰ ³¹ ³² ³³ ³⁴ ³⁵ ³⁶ ³⁷ ³⁸ ³⁹ ⁴⁰ ⁴¹ ⁴² ⁴³ ⁴⁴ ⁴⁵ ⁴⁶ ⁴⁷ ⁴⁸ ⁴⁹ ⁵⁰ ⁵¹ ⁵² ⁵³ ⁵⁴ ⁵⁵ ⁵⁶ ⁵⁷ ⁵⁸ ⁵⁹ ⁶⁰ ⁶¹ ⁶² ⁶³ ⁶⁴ ⁶⁵ ⁶⁶ ⁶⁷ ⁶⁸ ⁶⁹ ⁷⁰ ⁷¹ ⁷² ⁷³ ⁷⁴ ⁷⁵ ⁷⁶ ⁷⁷ ⁷⁸ ⁷⁹ ⁸⁰ ⁸¹ ⁸² ⁸³ ⁸⁴ ⁸⁵ ⁸⁶ ⁸⁷ ⁸⁸ ⁸⁹ ⁹⁰ ⁹¹ ⁹² ⁹³ ⁹⁴ ⁹⁵ ⁹⁶ ⁹⁷ ⁹⁸ ⁹⁹ ¹⁰⁰ ¹⁰¹ ¹⁰² ¹⁰³ ¹⁰⁴ ¹⁰⁵ ¹⁰⁶ ¹⁰⁷ ¹⁰⁸ ¹⁰⁹ ¹¹⁰ ¹¹¹ ¹¹² ¹¹³ ¹¹⁴ ¹¹⁵ ¹¹⁶ ¹¹⁷ ¹¹⁸ ¹¹⁹ ¹²⁰ ¹²¹ ¹²² ¹²³ ¹²⁴ ¹²⁵ ¹²⁶ ¹²⁷ ¹²⁸ ¹²⁹ ¹³⁰ ¹³¹ ¹³² ¹³³ ¹³⁴ ¹³⁵ ¹³⁶ ¹³⁷ ¹³⁸ ¹³⁹ ¹⁴⁰ ¹⁴¹ ¹⁴² ¹⁴³ ¹⁴⁴ ¹⁴⁵ ¹⁴⁶ ¹⁴⁷ ¹⁴⁸ ¹⁴⁹ ¹⁵⁰ ¹⁵¹ ¹⁵² ¹⁵³ ¹⁵⁴ ¹⁵⁵ ¹⁵⁶ ¹⁵⁷ ¹⁵⁸ ¹⁵⁹ ¹⁶⁰ ¹⁶¹ ¹⁶² ¹⁶³ ¹⁶⁴ ¹⁶⁵ ¹⁶⁶ ¹⁶⁷ ¹⁶⁸ ¹⁶⁹ ¹⁷⁰ ¹⁷¹ ¹⁷² ¹⁷³ ¹⁷⁴ ¹⁷⁵ ¹⁷⁶ ¹⁷⁷ ¹⁷⁸ ¹⁷⁹ ¹⁸⁰ ¹⁸¹ ¹⁸² ¹⁸³ ¹⁸⁴ ¹⁸⁵ ¹⁸⁶ ¹⁸⁷ ¹⁸⁸ ¹⁸⁹ ¹⁹⁰ ¹⁹¹ ¹⁹² ¹⁹³ ¹⁹⁴ ¹⁹⁵ ¹⁹⁶ ¹⁹⁷ ¹⁹⁸ ¹⁹⁹ ²⁰⁰ ²⁰¹ ²⁰² ²⁰³ ²⁰⁴ ²⁰⁵ ²⁰⁶ ²⁰⁷ ²⁰⁸ ²⁰⁹ ²¹⁰ ²¹¹ ²¹² ²¹³ ²¹⁴ ²¹⁵ ²¹⁶ ²¹⁷ ²¹⁸ ²¹⁹ ²²⁰ ²²¹ ²²² ²²³ ²²⁴ ²²⁵ ²²⁶ ²²⁷ ²²⁸ ²²⁹ ²³⁰ ²³¹ ²³² ²³³ ²³⁴ ²³⁵ ²³⁶ ²³⁷ ²³⁸ ²³⁹ ²⁴⁰ ²⁴¹ ²⁴² ²⁴³ ²⁴⁴ ²⁴⁵ ²⁴⁶ ²⁴⁷ ²⁴⁸ ²⁴⁹ ²⁵⁰ ²⁵¹ ²⁵² ²⁵³ ²⁵⁴ ²⁵⁵ ²⁵⁶ ²⁵⁷ ²⁵⁸ ²⁵⁹ ²⁶⁰ ²⁶¹ ²⁶² ²⁶³ ²⁶⁴ ²⁶⁵ ²⁶⁶ ²⁶⁷ ²⁶⁸ ²⁶⁹ ²⁷⁰ ²⁷¹ ²⁷² ²⁷³ ²⁷⁴ ²⁷⁵ ²⁷⁶ ²⁷⁷ ²⁷⁸ ²⁷⁹ ²⁸⁰ ²⁸¹ ²⁸² ²⁸³ ²⁸⁴ ²⁸⁵ ²⁸⁶ ²⁸⁷ ²⁸⁸ ²⁸⁹ ²⁹⁰ ²⁹¹ ²⁹² ²⁹³ ²⁹⁴ ²⁹⁵ ²⁹⁶ ²⁹⁷ ²⁹⁸ ²⁹⁹ ³⁰⁰ ³⁰¹ ³⁰² ³⁰³ ³⁰⁴ ³⁰⁵ ³⁰⁶ ³⁰⁷ ³⁰⁸ ³⁰⁹ ³¹⁰ ³¹¹ ³¹² ³¹³ ³¹⁴ ³¹⁵ ³¹⁶ ³¹⁷ ³¹⁸ ³¹⁹ ³²⁰ ³²¹ ³²² ³²³ ³²⁴ ³²⁵ ³²⁶ ³²⁷ ³²⁸ ³²⁹ ³³⁰ ³³¹ ³³² ³³³ ³³⁴ ³³⁵ ³³⁶ ³³⁷ ³³⁸ ³³⁹ ³⁴⁰ ³⁴¹ ³⁴² ³⁴³ ³⁴⁴ ³⁴⁵ ³⁴⁶ ³⁴⁷ ³⁴⁸ ³⁴⁹ ³⁵⁰ ³⁵¹ ³⁵² ³⁵³ ³⁵⁴ ³⁵⁵ ³⁵⁶ ³⁵⁷ ³⁵⁸ ³⁵⁹ ³⁶⁰ ³⁶¹ ³⁶² ³⁶³ ³⁶⁴ ³⁶⁵ ³⁶⁶ ³⁶⁷ ³⁶⁸ ³⁶⁹ ³⁷⁰ ³⁷¹ ³⁷² ³⁷³ ³⁷⁴ ³⁷⁵ ³⁷⁶ ³⁷⁷ ³⁷⁸ ³⁷⁹ ³⁸⁰ ³⁸¹ ³⁸² ³⁸³ ³⁸⁴ ³⁸⁵ ³⁸⁶ ³⁸⁷ ³⁸⁸ ³⁸⁹ ³⁹⁰ ³⁹¹ ³⁹² ³⁹³ ³⁹⁴ ³⁹⁵ ³⁹⁶ ³⁹⁷ ³⁹⁸ ³⁹⁹ ⁴⁰⁰ ⁴⁰¹ ⁴⁰² ⁴⁰³ ⁴⁰⁴ ⁴⁰⁵ ⁴⁰⁶ ⁴⁰⁷ ⁴⁰⁸ ⁴⁰⁹ ⁴¹⁰ ⁴¹¹ ⁴¹² ⁴¹³ ⁴¹⁴ ⁴¹⁵ ⁴¹⁶ ⁴¹⁷ ⁴¹⁸ ⁴¹⁹ ⁴²⁰ ⁴²¹ ⁴²² ⁴²³ ⁴²⁴ ⁴²⁵ ⁴²⁶ ⁴²⁷ ⁴²⁸ ⁴²⁹ ⁴³⁰ ⁴³¹ ⁴³² ⁴³³ ⁴³⁴ ⁴³⁵ ⁴³⁶ ⁴³⁷ ⁴³⁸ ⁴³⁹ ⁴⁴⁰ ⁴⁴¹ ⁴⁴² ⁴⁴³ ⁴⁴⁴ ⁴⁴⁵ ⁴⁴⁶ ⁴⁴⁷ ⁴⁴⁸ ⁴⁴⁹ ⁴⁵⁰ ⁴⁵¹ ⁴⁵² ⁴⁵³ ⁴⁵⁴ ⁴⁵⁵ ⁴⁵⁶ ⁴⁵⁷ ⁴⁵⁸ ⁴⁵⁹ ⁴⁶⁰ ⁴⁶¹ ⁴⁶² ⁴⁶³ ⁴⁶⁴ ⁴⁶⁵ ⁴⁶⁶ ⁴⁶⁷ ⁴⁶⁸ ⁴⁶⁹ ⁴⁷⁰ ⁴⁷¹ ⁴⁷² ⁴⁷³ ⁴⁷⁴ ⁴⁷⁵ ⁴⁷⁶ ⁴⁷⁷ ⁴⁷⁸ ⁴⁷⁹ ⁴⁸⁰ ⁴⁸¹ ⁴⁸² ⁴⁸³ ⁴⁸⁴ ⁴⁸⁵ ⁴⁸⁶ ⁴⁸⁷ ⁴⁸⁸ ⁴⁸⁹ ⁴⁹⁰ ⁴⁹¹ ⁴⁹² ⁴⁹³ ⁴⁹⁴ ⁴⁹⁵ ⁴⁹⁶ ⁴⁹⁷ ⁴⁹⁸ ⁴⁹⁹ ⁵⁰⁰ ⁵⁰¹ ⁵⁰² ⁵⁰³ ⁵⁰⁴ ⁵⁰⁵ ⁵⁰⁶ ⁵⁰⁷ ⁵⁰⁸ ⁵⁰⁹ ⁵¹⁰ ⁵¹¹ ⁵¹² ⁵¹³ ⁵¹⁴ ⁵¹⁵ ⁵¹⁶ ⁵¹⁷ ⁵¹⁸ ⁵¹⁹ ⁵²⁰ ⁵²¹ ⁵²² ⁵²³ ⁵²⁴ ⁵²⁵ ⁵²⁶ ⁵²⁷ ⁵²⁸ ⁵²⁹ ⁵³⁰ ⁵³¹ ⁵³² ⁵³³ ⁵³⁴ ⁵³⁵ ⁵³⁶ ⁵³⁷ ⁵³⁸ ⁵³⁹ ⁵⁴⁰ ⁵⁴¹ ⁵⁴² ⁵⁴³ ⁵⁴⁴ ⁵⁴⁵ ⁵⁴⁶ ⁵⁴⁷ ⁵⁴⁸ ⁵⁴⁹ ⁵⁵⁰ ⁵⁵¹ ⁵⁵² ⁵⁵³ ⁵⁵⁴ ⁵⁵⁵ ⁵⁵⁶ ⁵⁵⁷ ⁵⁵⁸ ⁵⁵⁹ ⁵⁶⁰ ⁵⁶¹ ⁵⁶² ⁵⁶³ ⁵⁶⁴ ⁵⁶⁵ ⁵⁶⁶ ⁵⁶⁷ ⁵⁶⁸ ⁵⁶⁹ ⁵⁷⁰ ⁵⁷¹ ⁵⁷² ⁵⁷³ ⁵⁷⁴ ⁵⁷⁵ ⁵⁷⁶ ⁵⁷⁷ ⁵⁷⁸ ⁵⁷⁹ ⁵⁸⁰ ⁵⁸¹ ⁵⁸² ⁵⁸³ ⁵⁸⁴ ⁵⁸⁵ ⁵⁸⁶ ⁵⁸⁷ ⁵⁸⁸ ⁵⁸⁹ ⁵⁹⁰ ⁵⁹¹ ⁵⁹² ⁵⁹³ ⁵⁹⁴ ⁵⁹⁵ ⁵⁹⁶ ⁵⁹⁷ ⁵⁹⁸ ⁵⁹⁹ ⁶⁰⁰ ⁶⁰¹ ⁶⁰² ⁶⁰³ ⁶⁰⁴ ⁶⁰⁵ ⁶⁰⁶ ⁶⁰⁷ ⁶⁰⁸ ⁶⁰⁹ ⁶¹⁰ ⁶¹¹ ⁶¹² ⁶¹³ ⁶¹⁴ ⁶¹⁵ ⁶¹⁶ ⁶¹⁷ ⁶¹⁸ ⁶¹⁹ ⁶²⁰ ⁶²¹ ⁶²² ⁶²³ ⁶²⁴ ⁶²⁵ ⁶²⁶ ⁶²⁷ ⁶²⁸ ⁶²⁹ ⁶³⁰ ⁶³¹ ⁶³² ⁶³³ ⁶³⁴ ⁶³⁵ ⁶³⁶ ⁶³⁷ ⁶³⁸ ⁶³⁹ ⁶⁴⁰ ⁶⁴¹ ⁶⁴² ⁶⁴³ ⁶⁴⁴ ⁶⁴⁵ ⁶⁴⁶ ⁶⁴⁷ ⁶⁴⁸ ⁶⁴⁹ ⁶⁵⁰ ⁶⁵¹ ⁶⁵² ⁶⁵³ ⁶⁵⁴ ⁶⁵⁵ ⁶⁵⁶ ⁶⁵⁷ ⁶⁵⁸ ⁶⁵⁹ ⁶⁶⁰ ⁶⁶¹ ⁶⁶² ⁶⁶³ ⁶⁶⁴ ⁶⁶⁵ ⁶⁶⁶ ⁶⁶⁷ ⁶⁶⁸ ⁶⁶⁹ ⁶⁷⁰ ⁶⁷¹ ⁶⁷² ⁶⁷³ ⁶⁷⁴ ⁶⁷⁵ ⁶⁷⁶ ⁶⁷⁷ ⁶⁷⁸ ⁶⁷⁹ ⁶⁸⁰ ⁶⁸¹ ⁶⁸² ⁶⁸³ ⁶⁸⁴ ⁶⁸⁵ ⁶⁸⁶ ⁶⁸⁷ ⁶⁸⁸ ⁶⁸⁹ ⁶⁹⁰ ⁶⁹¹ ⁶⁹² ⁶⁹³ ⁶⁹⁴ ⁶⁹⁵ ⁶⁹⁶ ⁶⁹⁷ ⁶⁹⁸ ⁶⁹⁹ ⁷⁰⁰ ⁷⁰¹ ⁷⁰² ⁷⁰³ ⁷⁰⁴ ⁷⁰⁵ ⁷⁰⁶ ⁷⁰⁷ ⁷⁰⁸ ⁷⁰⁹ ⁷¹⁰ ⁷¹¹ ⁷¹² ⁷¹³ ⁷¹⁴ ⁷¹⁵ ⁷¹⁶ ⁷¹⁷ ⁷¹⁸ ⁷¹⁹ ⁷²⁰ ⁷²¹ ⁷²² ⁷²³ ⁷²⁴ ⁷²⁵ ⁷²⁶ ⁷²⁷ ⁷²⁸ ⁷²⁹ ⁷³⁰ ⁷³¹ ⁷³² ⁷³³ ⁷³⁴ ⁷³⁵ ⁷³⁶ ⁷³⁷ ⁷³⁸ ⁷³⁹ ⁷⁴⁰ ⁷⁴¹ ⁷⁴² ⁷⁴³ ⁷⁴⁴ ⁷⁴⁵ ⁷⁴⁶ ⁷⁴⁷ ⁷⁴⁸ ⁷⁴⁹ ⁷⁵⁰ ⁷⁵¹ ⁷⁵² ⁷⁵³ ⁷⁵⁴ ⁷⁵⁵ ⁷⁵⁶ ⁷⁵⁷ ⁷⁵⁸ ⁷⁵⁹ ⁷⁶⁰ ⁷⁶¹ ⁷⁶² ⁷⁶³ ⁷⁶⁴ ⁷⁶⁵ ⁷⁶⁶ ⁷⁶⁷ ⁷⁶⁸ ⁷⁶⁹ ⁷⁷⁰ ⁷⁷¹ ⁷⁷² ⁷⁷³ ⁷⁷⁴ ⁷⁷⁵ ⁷⁷⁶ ⁷⁷⁷ ⁷⁷⁸ ⁷⁷⁹ ⁷⁸⁰ ⁷⁸¹ ⁷⁸² ⁷⁸³ ⁷⁸⁴ ⁷⁸⁵ ⁷⁸⁶ ⁷⁸⁷ ⁷⁸⁸ ⁷⁸⁹ ⁷⁹⁰ ⁷⁹¹ ⁷⁹² ⁷⁹³ ⁷⁹⁴ ⁷⁹⁵ ⁷⁹⁶ ⁷⁹⁷ ⁷⁹⁸ ⁷⁹⁹ ⁸⁰⁰ ⁸⁰¹ ⁸⁰² ⁸⁰³ ⁸⁰⁴ ⁸⁰⁵ ⁸⁰⁶ ⁸⁰⁷ ⁸⁰⁸ ⁸⁰⁹ ⁸¹⁰ ⁸¹¹ ⁸¹² ⁸¹³ ⁸¹⁴ ⁸¹⁵ ⁸¹⁶ ⁸¹⁷ ⁸¹⁸ ⁸¹⁹ ⁸²⁰ ⁸²¹ ⁸²² ⁸²³ ⁸²⁴ ⁸²⁵ ⁸²⁶ ⁸²⁷ ⁸²⁸ ⁸²⁹ ⁸³⁰ ⁸³¹ ⁸³² ⁸³³ ⁸³⁴ ⁸³⁵ ⁸³⁶ ⁸³⁷ ⁸³⁸ ⁸³⁹ ⁸⁴⁰ ⁸⁴¹ ⁸⁴² ⁸⁴³ ⁸⁴⁴ ⁸⁴⁵ ⁸⁴⁶ ⁸⁴⁷ ⁸⁴⁸ ⁸⁴⁹ ⁸⁵⁰ ⁸⁵¹ ⁸⁵² ⁸⁵³ ⁸⁵⁴ ⁸⁵⁵ ⁸⁵⁶ ⁸⁵⁷ ⁸⁵⁸ ⁸⁵⁹ ⁸⁶⁰ ⁸⁶¹ ⁸⁶² ⁸⁶³ ⁸⁶⁴ ⁸⁶⁵ ⁸⁶⁶ ⁸⁶⁷ ⁸⁶⁸ ⁸⁶⁹ ⁸⁷⁰ ⁸⁷¹ ⁸⁷² ⁸⁷³ ⁸⁷⁴ ⁸⁷⁵ ⁸⁷⁶ ⁸⁷⁷ ⁸⁷⁸ ⁸⁷⁹ ⁸⁸⁰ ⁸⁸¹ ⁸⁸² ⁸⁸³ ⁸⁸⁴ ⁸⁸⁵ ⁸⁸⁶ ⁸⁸⁷ ⁸⁸⁸ ⁸⁸⁹ ⁸⁹⁰ ⁸⁹¹ ⁸⁹² ⁸⁹³ ⁸⁹⁴ ⁸⁹⁵ ⁸⁹⁶ ⁸⁹⁷ ⁸⁹⁸ ⁸⁹⁹ ⁹⁰⁰ ⁹⁰¹ ⁹⁰² ⁹⁰³ ⁹⁰⁴ ⁹⁰⁵ ⁹⁰⁶ ⁹⁰⁷ ⁹⁰⁸ ⁹⁰⁹ ⁹¹⁰ ⁹¹¹ ⁹¹² ⁹¹³ ⁹¹⁴ ⁹¹⁵ ⁹¹⁶ ⁹¹⁷ ⁹¹⁸ ⁹¹⁹ ⁹²⁰ ⁹²¹ ⁹²² ⁹²³ ⁹²⁴ ⁹²⁵ ⁹²⁶ ⁹²⁷ ⁹²⁸ ⁹²⁹ ⁹³⁰ ⁹³¹ ⁹³² ⁹³³ ⁹³⁴ ⁹³⁵ ⁹³⁶ ⁹³⁷ ⁹³⁸ ⁹³⁹ ⁹⁴⁰ ⁹⁴¹ ⁹⁴² ⁹⁴³ ⁹⁴⁴ ⁹⁴⁵ ⁹⁴⁶ ⁹⁴⁷ ⁹⁴⁸ ⁹⁴⁹ ⁹⁵⁰ ⁹⁵¹ ⁹⁵² ⁹⁵³ ⁹⁵⁴ ⁹⁵⁵ ⁹⁵⁶ ⁹⁵⁷ ⁹⁵⁸ ⁹⁵⁹ ⁹⁶⁰ ⁹⁶¹ ⁹⁶² ⁹⁶³ ⁹⁶⁴ ⁹⁶⁵ ⁹⁶⁶ ⁹⁶⁷ ⁹⁶⁸ ⁹⁶⁹ ⁹⁷⁰ ⁹⁷¹ ⁹⁷² ⁹⁷³ ⁹⁷⁴ ⁹⁷⁵ ⁹⁷⁶ ⁹⁷⁷ ⁹⁷⁸ ⁹⁷⁹ ⁹⁸⁰ ⁹⁸¹ ⁹⁸² ⁹⁸³ ⁹⁸⁴ ⁹⁸⁵ ⁹⁸⁶ ⁹⁸⁷ ⁹⁸⁸ ⁹⁸⁹ ⁹⁹⁰ ⁹⁹¹ ⁹⁹² ⁹⁹³ ⁹⁹⁴ ⁹⁹⁵ ⁹⁹⁶ ⁹⁹⁷ ⁹⁹⁸ ⁹⁹⁹ ¹⁰⁰⁰ ¹⁰⁰¹ ¹⁰⁰² ¹⁰⁰³ ¹⁰⁰⁴ ¹⁰⁰⁵ ¹⁰⁰⁶ ¹⁰⁰⁷ ¹⁰⁰⁸ ¹⁰⁰⁹ ¹⁰¹⁰ ¹⁰¹¹ ¹⁰¹² ¹⁰¹³ ¹⁰¹⁴ ¹⁰¹⁵ ¹⁰¹⁶ ¹⁰¹⁷ ¹⁰¹⁸ ¹⁰¹⁹ ¹⁰²⁰ ¹⁰²¹ ¹⁰²² ¹⁰²³ ¹⁰²⁴ ¹⁰²⁵ ¹⁰²⁶ ¹⁰²⁷ ¹⁰²⁸ ¹⁰²⁹ ¹⁰³⁰ ¹⁰³¹ ¹⁰³² ¹⁰³³ ¹⁰³⁴ ¹⁰³⁵ ¹⁰³⁶ ¹⁰³⁷ ¹⁰³⁸ ¹⁰³⁹ ¹⁰⁴⁰ ¹⁰⁴¹ ¹⁰⁴² ¹⁰⁴³ ¹⁰⁴⁴ ¹⁰⁴⁵ ¹⁰⁴⁶ ¹⁰⁴⁷ ¹⁰⁴⁸ ¹⁰⁴⁹ ¹⁰⁵⁰ ¹⁰⁵¹ ¹⁰⁵² ¹⁰⁵³ ¹⁰⁵⁴ ¹⁰⁵⁵ ¹⁰⁵⁶ ¹⁰⁵⁷ ¹⁰⁵⁸ ¹⁰⁵⁹ ¹⁰⁶⁰ ¹⁰⁶¹ ¹⁰⁶² ¹⁰⁶³ ¹⁰⁶⁴ ¹⁰⁶⁵ ¹⁰⁶⁶ ¹⁰⁶⁷ ¹⁰⁶⁸ ¹⁰⁶⁹ ¹⁰⁷⁰ ¹⁰⁷¹ ¹⁰⁷² ¹⁰⁷³ ¹⁰⁷⁴ ¹⁰⁷⁵ ¹⁰⁷⁶ ¹⁰⁷⁷ ¹⁰⁷⁸ ¹⁰⁷⁹ ¹⁰⁸⁰ ¹⁰⁸¹ ¹⁰⁸² ¹⁰⁸³ ¹⁰⁸⁴ ¹⁰⁸⁵ ¹⁰⁸⁶ ¹⁰⁸⁷ ¹⁰⁸⁸ ¹⁰⁸⁹ ¹⁰⁹⁰ ¹⁰⁹¹ ¹⁰⁹² ¹⁰⁹³ ¹⁰⁹⁴ ¹⁰⁹⁵ ¹⁰⁹⁶ ¹⁰⁹⁷ ¹⁰⁹⁸ ¹⁰⁹⁹ ¹¹⁰⁰ ¹¹⁰¹ ¹¹⁰² ¹¹⁰³ ¹¹⁰⁴ ¹¹⁰⁵ ¹¹⁰⁶ ¹¹⁰⁷ ¹¹⁰⁸ ¹¹⁰⁹ ¹¹¹⁰ ¹¹¹¹ ¹¹¹² ¹¹¹³ ¹¹¹⁴ ¹¹¹⁵ ¹¹¹⁶ ¹¹¹⁷ ¹¹¹⁸ ¹¹¹⁹ ¹¹²⁰ ¹¹²¹ ¹¹²² ¹¹²³ ¹¹²⁴ ¹¹²⁵ ¹¹²⁶ ¹¹²⁷ ¹¹²⁸ ¹¹²⁹ ¹¹³⁰ ¹¹³¹ ¹¹³² ¹¹³³ ¹¹³⁴ ¹¹³⁵ ¹¹³⁶ ¹¹³⁷ ¹¹³⁸ ¹¹³⁹ ¹¹⁴⁰ ¹¹⁴¹ ¹¹⁴² ¹¹⁴³ ¹¹⁴⁴ ¹¹⁴⁵ ¹¹⁴⁶ ¹¹⁴⁷ ¹¹⁴⁸ ¹¹⁴⁹ ¹¹⁵⁰ ¹¹⁵¹ ¹¹⁵² ¹¹⁵³ ¹¹⁵⁴ ¹¹⁵⁵ ¹¹⁵⁶ ¹¹⁵⁷ ¹¹⁵⁸ ¹¹⁵⁹ ¹¹⁶⁰ ¹¹⁶¹ ¹¹⁶² ¹¹⁶³ ¹¹⁶⁴ ¹¹⁶⁵ ¹¹⁶⁶ ¹¹⁶⁷ ¹¹⁶⁸ ¹¹⁶⁹ ¹¹⁷⁰ ¹¹⁷¹ ¹¹⁷² ¹¹⁷³ ¹¹⁷⁴ ¹¹⁷⁵ ¹¹⁷⁶ ¹¹⁷⁷ ¹¹⁷⁸ ¹¹⁷⁹ ¹¹⁸⁰ ¹¹⁸¹ ¹¹⁸² ¹¹⁸³ ¹¹⁸⁴ ¹¹⁸⁵ ¹¹⁸⁶ ¹¹⁸⁷ ¹¹⁸⁸ ¹¹⁸⁹ ¹¹⁹⁰ ¹¹⁹¹ ¹¹⁹² ¹¹⁹³ ¹¹⁹⁴ ¹¹⁹⁵ ¹¹⁹⁶ ¹¹⁹⁷ ¹¹⁹⁸ ¹¹⁹⁹ ¹²⁰⁰ ¹²⁰¹ ¹²⁰² ¹²⁰³ ¹²⁰⁴ ¹²⁰⁵ ¹²⁰⁶ ¹²⁰⁷ ¹²⁰⁸ ¹²⁰⁹ ¹²¹⁰ ¹²¹¹ ¹²¹² ¹²¹³ ¹²¹⁴ ¹²¹⁵ ¹²¹⁶ ¹²¹⁷ ¹²¹⁸ ¹²¹⁹ ¹²²⁰ ¹²²¹ ¹²²² ¹²²³ ¹²²⁴ ¹²²⁵ ¹²²⁶ ¹²²⁷ ¹²²⁸ ¹²²⁹ ¹²³⁰ ¹²³¹ ¹²³² ¹²³³ ¹²³⁴ ¹²³⁵ ¹²³⁶ ¹²³⁷ ¹²³⁸ ¹²³⁹ ¹²⁴⁰ ¹²⁴¹ ¹²⁴² ¹²⁴³ ¹²⁴⁴ ¹²⁴⁵ ¹²⁴⁶ ¹²⁴⁷ ¹²⁴⁸ ¹²⁴⁹ ¹²⁵⁰ ¹²⁵¹ ¹²⁵² ¹²⁵³ ¹²⁵⁴ ¹²⁵⁵ ¹²⁵⁶ ¹²⁵⁷ ¹²⁵⁸ ¹²⁵⁹ ¹²⁶⁰ ¹²⁶¹ ¹²⁶² ¹²⁶³ ¹²⁶⁴ ¹²⁶⁵ ¹²⁶⁶ ¹²⁶⁷ ¹²⁶⁸ ¹²⁶⁹ ¹²⁷⁰ ¹²⁷¹ ¹²⁷² ¹²⁷³ ¹²⁷⁴ ¹²⁷⁵ ¹²⁷⁶ ¹²⁷⁷ ¹²⁷⁸ ¹²⁷⁹ ¹²⁸⁰ ¹²⁸¹ ¹²⁸² ¹²⁸³ ¹²⁸⁴ ¹²⁸⁵ ¹²⁸⁶ ¹²⁸⁷ ¹²⁸⁸ ¹²⁸⁹ ¹²⁹⁰ ¹²⁹¹ ¹²⁹² ¹²⁹³ ¹²⁹⁴ ¹²⁹⁵ ¹²⁹⁶ ¹²⁹⁷ ¹²⁹⁸ ¹²⁹⁹ ¹³⁰⁰ ¹³⁰¹ ¹³⁰² ¹³⁰³ ¹³⁰⁴ ¹³⁰⁵ ¹³⁰⁶ ¹³⁰⁷ ¹³⁰⁸ ¹³⁰⁹ ¹³¹⁰ ¹³¹¹ ¹³¹² ¹³¹³ ¹³¹⁴ ¹³¹⁵ ¹³¹⁶ ¹³¹⁷ ¹³¹⁸ ¹³¹⁹ ¹³²⁰ ¹³²¹ ¹³²² ¹³²³ ¹

Ex. 25, 25, nach welcher man sich bei Anfertigung des Schaubrottisches gerichtet haben wird, hatte dieser eine **סִמְרָה** von einer Handbreite. Früher pflegte man sich vorzustellen, dass sich diese Schluss- oder Riegel-**leiste** wie bei unseren Tischen unterhalb der Tischplatte befunden habe, so Knobel im Commentar, dessen Ausführungen Dillmann und Ryssel in den späteren Auflagen reproducirt haben. Das ist, wie die Abbildung auf dem Triumphbogen des Titus zeigt, irrig. Die dicke Tischplatte hat unter sich keine Leiste. Es ist aber auch falsch, wenn H. Holzinger, Exodus erklärt. Tübingen, Freiburg i. Br. u. Leipzig 1900, S. 124f., die Leiste in halber Höhe der Füße laufen lässt. Auf der Abbildung auf dem Triumphbogen des Titus zeigen die Füße des Schaubrottisches allerdings Ansätze, an welche die Priestertrompeten gelehnt sind. Aber in diesen Ansätzen kann man nicht trümmerhafte Reste der Ex. 25, 25 erwähnten, eine Hand breiten **סִמְרָה** erblicken, denn sie haben nur etwa halbe Handbreite. Sind sie überhaupt Reste einer Leiste — und das dürfte durch die Art, wie die Trompeten angelehnt sind, ausgeschlossen sein — dann einer von dieser verschiedenen.¹ Es bleibt sonach nichts anderes übrig, als die **סִמְרָה** in der die Füße unten verbindenden breiten Riegel-**leiste** zu erkennen.² Diese ist etwa eine Handbreite hoch. Der Schaubrottisch hat dann nicht, wie man es sich häufig vorstellt, unten als Thierfüsse stilisierte Füße gehabt. Es ist dieser Auffassung um so weniger auszuweichen, als der zwischen den Schultern der Träger sichtbare Gegenstand nicht mit Holzinger für eine Tragbahre gehalten werden darf. Wie

¹ Ich weiss diese Ansätze freilich nicht zu deuten. Auf ein anderes, sehr mysteriöses, Stück macht mich A. Philippi aufmerksam. Es ist links oberhalb der Kreuzung der Priestertrompeten zu sehn und kann doch wohl nicht in der Luft schweben.

² So sieht es nach brieflicher Mittheilung auch A. Philippi an.

Zeitschrift f. d. alttest. Wiss. Jahrg. 21. I. 1901.

der Leuchter¹, so wird auch der Tisch auf Tragstangen getragen, deren eine ja zwischen den Schultern der vor dem Tische schreitenden Träger und rechts am Ende des Reliefs deutlich zu sehn ist, während man ihr anderes Ende links vom Halse des letzten Trägers erblickt. Die Römer werden die zu dem Schaubrottisch gehörigen, im Heiligthum aufbewahrten Stangen erbeutet und beim Triumphzuge benutzt haben. Für die Stangen waren nach Ex. 25, 26f. Ringe an den Ecken der Füße, dicht an der מסגרת, vorhanden. Da die Träger die Stellen verdecken, wo sie gesessen haben müssen, so ist nicht zu sagen, ob die Stangen beim Triumphzug durch sie gesteckt gewesen sind.

Uebertragen wir die Vorstellung, die wir uns sonach von der מסגרת des Schaubrottisches machen müssen, auf die Broncewagen Salomo's, so haben wir bei ihren מסגרות an wagerecht laufende Metallleisten zu denken, welche die senkrechten Eckpfeiler der מכונה und zwar unten verbinden. Damit stimmt, dass unter ihnen nach v. 32 die Räder sind. Auf fällt nur, dass der Schaubrottisch eine מסגרת, die Broncewagen aber מסגרות haben. Leider gibt die Beschreibung uns keinen Anhalt, um entscheiden zu können, ob der Plural gebraucht ist, weil die Riegelleisten der vier Seiten unterschieden werden, oder weil mehrere, über einander laufende vorhanden gewesen sind.

Nach unserem Verse laufen nun die מסגרות zwischen שלבים. Dieses Wort erklärt man allgemein nach dem talm. שליבה שלבן Leitersprosse. Nur ist man dabei in Ungewissheit, welcher Theil der Kesselwagen mit den Sprossen

¹ Vgl. die Abbildung bei A. Philippi, Ueber die römischen Triumphalreliefe in Abh. d. philol. hist. Classe der k. sächs. Gesellsch. d. Wiss. Bd. 6. Leipzig 1874, S. 245ff. und bei S. Reinach, L'arc de Titus. Paris 1900. (Revue des Études Juives t. XX, no 40, avril-juin 1900, S. LXV ff.).

der Leiter verglichen wird. Ich hatte in meinem Aufsatze von 1883 und bei Entwerfung der Abbildungen angenommen, dass man wie bei unseren Ausdrücken „Leiterwagen“ und „Leiterbäume“ die wagerechten Theile, also hier die מִסְנָרוֹת (a a auf Figur 1 S. 147), bzw. Boden und Decke der Wagen, den Leiterbäumen, die senkrechten Theile aber (b b auf Figur 1 S. 147) den Leitersprossen verglichen habe. Falls im talmud. Sprachgebrauch מְכוּנָה wirklich für einen Vogelkäfig oder Thierzwinger vorkommt, so würde das für diese Auffassung vielleicht geltend gemacht werden dürfen, da bei diesen die gleiche Verbindung senkrechter und wagerechter Stangen sich findet wie bei einer Leiter. Wegen der Grösse der Kesselwagen nahm ich aber an, dass zwischen den Eckpfeilern auf jeder Seite mindestens zwei שְׁלָבִים vorhanden gewesen seien (vgl. Figur 1, S. 147). In diesem Punkte lässt uns die Beschreibung genau wie bei der der מִסְנָרוֹת, worüber später S. 165, im Stich. So kamen v. Ritgen und ich zu den in der Geschichte des Volkes Israel gegebenen Abbildungen. Dagegen hat Klostermann später מִסְנָרוֹת mit Füllungen und שְׁלָבִים mit Eckleisten übersetzt. Im Anschluss an Klostermann versteht Furtwängler unter den שְׁלָבִים das Rahmenwerk der Kesselwagen von Larnaka und Enkomi, das aber, da man die Eckpfeiler abzurechnen hat, doch lediglich aus wagerecht laufenden Leisten besteht, unter מִסְנָרוֹת aber die zwischen diesen liegenden Füllungen. Diese Füllungen bestehn beim Broncewagen von Larnaka aus einer Metallplatte mit einem von zwei Sphinxen umgebenen Palmbaum. Dann entsprächen die vier Eckpfeiler den Leiterbäumen, die oben und unten diese verbindenden Querleisten den Leitersprossen, und die מִסְנָרוֹת lägen zwischen diesen. Hierfür macht Furtwängler geltend, dass v. 36 לְחֹזַת heisse, was vorher מִסְנָרוֹת genannt werde. Dass dies nicht ohne weiteres als richtig gelten kann, wird sich bei der

Erklärung von v. 36 ergeben, vgl. S. 185 f.. Aber auch noch andere Erwägungen sprechen gegen diese Deutung. Nicht nur will sie nicht recht zu der Vorstellung passen, die wir uns nach dem Schaubrottisch von einer **מסגרת** machen müssen. Es ist vor allem bei der Grösse der salomonischen Wagen, zu denen sich der Wagen von Larnaka wie ein Zwerg zum Riesen verhält, auch fraglich, ob bei ihnen mit den vier Eckpfeilern ohne weitere senkrechte Metallleisten auszukommen war. Dazu zeigt der Wagen von Enkomi (s. Figur 4. S. 153) in der Mitte zwischen je zwei Eckpfeilern eine senkrechte Leiste und zwischen dieser und dem benachbarten Eckpfeiler je wagerechte Leisten, welche mit den **מסגרות** von 1 Kö. 7 verglichen werden können. Und der Palmbaum zwischen den Sphinxen auf dem Kesselwagen von Larnaka sieht wie die stilistische Umbildung einer senkrechten Leiste, wie die Verwandlung eines ursprünglichen Constructionstheiles in ein Ornament aus. An der Meinung, dass die **שלימים** die senkrechten, die **מסגרות** die diese verbindenden wagerechten Theile des Metallrahmens der salomonischen Kesselwagen gewesen sind, möchte ich wegen der v. 32 stehenden Angabe festhalten, dass die Räder der Wagen unter den **מסגרות** gewesen seien. Ich gebe aber bereitwillig zu, dass die Frage, was die **שלימים** und was die **מסגרות** waren, durch die neuen Funde nicht völlig klar gelegt wird und auch aus 1 Kö. 7, 27 ff. nicht mit der wünschenswerthen Sicherheit zu beantworten ist, wie auch, dass die Angabe von 2 Kö. 16, 17, Ahas habe die **מסגרות** herauschneiden lassen — falls dies wirklich der Sinn dieser stark verdorbenen Stelle ist — sich bei der Deutung Klostermann's und Furtwängler's leichter versteht als bei der meinigen.

Ebensowenig helfen uns die neuen Funde bei Erledigung der Bedenken textkritischer Art, welche der jetzige Text von 1 Kö. 7, 28 darbietet. Klostermann hatte aus dem

Artikel in השלבים geschlossen, dass der Satz להם nach מסגרות ausgefallen sei. Benzinger und Furtwängler, dieser nach einer ihm von seinem Collegen F. Hommel angefertigten Uebersetzung und Erklärung der Stelle, haben sich dieser Conjectur angeschlossen. Falls Klostermann mit ihr das Richtige getroffen hat, so haben die Broncewagen Salomos zweierlei verschiedene מסגרות gehabt. 1) solche, die wie die מסגרות des Schaubrottisches die Eckpfeiler der Wagen verbanden, und 2) solche, welche die שלבים verbanden. Dagegen löst die von mir Jahrg. III, S. 160 (Reden und Abhandlungen, S. 166) vorgeschlagene Auskunft, die zuerst genannten מסגרות seien für unter dem Boden laufende Leisten anzusehn, die Schwierigkeit nicht, da die Geräthe von Larnaka und Enkomi weder Boden noch Decke haben, was ich für die salomonischen Broncewagen angenommen hatte. Sachlich kam sie freilich auf dasselbe hinaus, da auch unter dem Boden laufende Leisten die Eckpfeiler verbinden mussten. Nimmt man an, dass der Unterschied zwischen den beiden Arten von מסגרות oben richtig angegeben worden ist, so wäre der hebräische Ausdruck des Gedankens freilich ungenau, da einzelne Leisten von der zweiten Art je eine Leitersprosse und einen Eckpfeiler verbinden mussten, also eigentlich eine dritte Art von מסגרות vorstellten. Für die Unterscheidung verschiedener Arten von Schlussleisten spricht v. 29, denn המסגרות אשר בין השלבים setzt מסגרות voraus, die nicht בין השלבים liefen. Würden solche nicht unterschieden, so wäre אשר בין השלבים eine ganz unnöthige Wiederholung von v. 28b. Dann wäre aber weiter, da die Angaben von v. 29 über die Ornamente sich nur auf die zwischen den שלבים laufenden Schlussleisten beziehen, anzunehmen, dass die die Eckpfeiler verbindenden Schlussleisten nicht Reliefs von Löwen, Rindern und Keruben gehabt haben. Sie sind dann entweder ohne Ornamente

gewesen oder haben eine andere Verzierung gehabt. Für letzteres lassen sich die Wagen von Larnaka und Enkomi ins Feld führen: die Ornamente der Eckpfeiler und der diese verbindenden Riegelleisten sind bei ihnen wesentlich verschieden von denen der Füllungen. Wir würden uns dann etwa die in Figur 6 S. 167 festgelegte Vorstellung von den Bronzewagen Salomos zu machen haben.

a a wären die der **מסגרת** des Schaubrottisches entsprechenden **מסגרות**, b b die **שליבים**, c c c die zwischen den **שליבים** laufenden **מסגרות**. Leider erfahren wir über Länge und Breite der **שליבים** und der zwischen ihnen laufenden **מסגרות** sowenig etwas, wie über Zahl und Breite der ohne nähere Angabe eingeführten **מסגרות**.

Der Nothwendigkeit, zwei verschiedene Arten von **מסגרות** zu unterscheiden, entgeht Benzinger, indem er **ומסגרות בין השלבים** v. 28 b übersetzt: „und zwar sind die Leisten zwischen den Rahmen.“ So zu übersetzen verbietet jedoch die Grammatik, da der Artikel vor **מסגרות** fehlt und 1 zur Ergänzung von **לחן** nöthigt. Kamphausens Uebersetzung aber: „und [zwar] Leisten zwischen den Sprossen“ trägt mit „zwar“ etwas ein, was nicht im Texte steht. Das würde ebenfalls den Artikel vor **מסגרות** erfordern.

An Klostermann's Emendation kann man den Anstoss nehmen, dass bei ihr die **מסגרות** vor den **שליבים** genannt werden, während sie ein nebensächlicher Constructionstheil zu sein scheinen. Als ein solcher werden sie allerdings ebenso durch die Etymologie und durch die Verwendung beim Schaubrottisch wie durch die Funde von Larnaka und Enkomi ausgewiesen. Indessen ist zu beachten, 1) dass ebenso v. 29 die zwischen den **שליבים** laufenden **מסגרות** vor den **שליבים** genannt werden, 2) dass auch die **שליבים** ein nebensächlicher Constructionstheil sind, wenn man sie sich wie in Figur 6 vorstellt, ja nebensächlicher als die **מסגרות**, da sie nur

diese verbinden. Wahrscheinlich waren sie zudem breiter als diese und fielen daher mehr in die Augen. Uebrigens wäre diesem Anstoss leicht abzuhelfen, wenn man nicht hinter מסגרות להם ein שלבים להם, sondern מסגרות שלבים להם ergänzt. Wer aber eine doppelte Art der מסגרות nicht anerkennen will, dem bleibt der Ausweg anzunehmen, dass מסגרות להם aus שלבים להם oder richtiger aus שלבים להם unter dem Einflusse des



Figur 6.

Folgenden verschrieben worden sei. Aber der Wortlaut von v. 29 spricht, wie oben S. 166 bemerkt, dagegen. Eine bestimmte Vermuthung jedoch darüber zu äussern, wie der ursprüngliche Wortlaut von v. 28 gelaute hat, ist um deswillen nicht möglich, weil, wie später sich ergeben wird, mit v. 28 ein Stück des Parallelberichts einsetzt, und וזה מעשה המכונה möglicherweise redactionelle Naht ist. Es muss daher mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass v. 28 seine jetzige Gestalt dem Redactor verdankt. Was

dieser etwa weggeschnitten hat, lässt sich schon um deswillen nicht sagen, weil wir nicht wissen, was ursprünglich vor v. 28 gestanden hat. Man enthält sich daher besser jeder Conjectur.

v. 29. An der, Jahrg. III, S. 160f. (Reden und Abb. S. 166f.) gegebenen Deutung des Verses ist nichts zu ändern. Klostermann behandelt den Text dieses Verses gewaltthätig. כְּרוּבִים beanstandet er ohne Grund. Daraus, dass der aus anderer Feder stammende Vers 36 statt der Rinder תַּמְרוֹת nennt, folgt nichts für unsern Vers, am wenigsten, dass die auch v. 36 genannten כְּרוּבִים zu streichen und durch תַּמְרוֹת oder תַּמְרוֹת zu ersetzen sind. Denn es muss mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass die beiden Autoren über die Ornamente der Broncewagen Widersprechendes berichten. Ebensowenig darf כְּרוּבִים um deswillen beanstandet werden, weil vorher die Elemente der Kerubgestalt, Löwe und Rind, genannt werden, denn diese Elemente können auch ihre selbständige Bedeutung gehabt haben, und wir wissen überhaupt nichts darüber, wie die Kerube des salomonischen Tempels ausgesehen haben. Mit 1 Kö. 6, 26f. würde es sich z. B. vertragen, dass man sie sich als geflügelte Menschen vorstellt. Eher hätte Klostermann mit dem befremdenden Umstand rechnen können, dass v. 29b nur Löwe und Rind wiederkehren. Damit würde sich aber nur die Streichung von כְּרוּבִים, nicht sein Ersatz durch תַּמְרוֹת begründen lassen. Es ist aber überhaupt nicht räthlich auf das Fehlen von כְּרוּבִים in v. 29b besonderes Gewicht zu legen. Die Angabe von v. 29b, dass לִיֹּת מַעֲשֵׂה מוֹרֵד unter den Löwen und Rindern gewesen sind, also nicht unter den כְּרוּבִים, kann sehr wohl dem Thatbestand entsprechen. Dass unter den כְּרוּבִים keine לִיֹּת מַעֲשֵׂה מוֹרֵד waren, kann sich aus der Gruppierung der Figuren oder der grösseren Höhe der Kerubsfigur erklären, die für die Anbringung von לִיֹּת keinen Platz liess. Ebensowenig ist

Klostermann glücklich, wenn er v. 29aß כֵּן nach הַשְּׁלֵבִים streicht. Denn damit geht das Subject des Nominalsatzes verloren. Eine weitere üble Folge ist, dass Klostermann wider die Grammatik, welche מְעַל וּמְחַתֵּר verlangen würde, מְעַל וּמְחַתֵּר als attributiven Satz (Sifa) mit הַשְּׁלֵבִים verbindet und übersetzt: „und auf den Eckleisten, welche oberhalb und unterhalb der Löwen und Rinder sitzen, sind Ränder in Treppenform.“ Falsch ist es freilich auch, wenn Furtwängler und Hommel, und zwar wohl nach dem Vorgange Keil's, כֵּן וְעַל הַשְּׁלֵבִים übersetzen: „und auf den šelabbîm war ein Kên (a. a. O. S. 419). Das würde dieser hebräische Satz allerdings an und für sich bedeuten können, aber nicht in diesem Zusammenhange. Denn 1) v. 32 heisst der den Kessel tragende Aufsatz מֵבֵר, und er wird erst in diesem Verse beschrieben und zwar, indem er ein כֵּן genannt wird. Dieser Einführung und Beschreibung des Aufsatzes des Wagens in v. 31 würde in unleidlicher Weise vorgegriffen werden, wenn der Aufsatz unter dem Namen כֵּן schon hier in der Beschreibung vorgeführt würde. 2) wir bekommen bei dieser Deutung des Satzes eine ganz verworrene Beschreibung der שְׁלֵבִים. Bei ihr erfahren wir erst, dass auf ihnen Figuren von Löwen, Stieren und Keruben angebracht sind, dann dass auf ihnen ein Gestell steht, und hierauf wieder, dass unter den Figuren der Löwen und Stiere לִיֹּת angebracht sind. Eine so unordentliche Darstellung darf man vielleicht unseren Modernen, sicher aber nicht einem alten Schriftsteller zutrauen. In der Streichung von כֵּן hat übrigens Klostermann an Thenius einen Vorgänger gehabt, nur dass dieser übersetzt: „an den Eckleisten, ebenso oberhalb als untererhalb der Löwen und Rinder“ und zur Wahl stellt, כֵּן beizubehalten und וְעַל הַשְּׁלֵבִים mit gerade sowohl... als auch zu übersetzen. Dass die hebräischen Worte das nicht bedeuten können, bedarf

wohl keines Nachweises. Dass für **מַעֲשֵׂה לִיּוֹת** mit LXX **מַעֲשֵׂה לִיּוֹת** zu lesen ist, wird von Kamphausen, Benzinger, Kittel anerkannt. Was **מַעֲשֵׂה לִיּוֹת מוֹרֵד** bedeutet, bleibt auch nach den neuen Funden unklar. Furtwängler combinirt die **לִיּוֹת** mit den Spiralbändern, die als Ornament auf dem Broncewagen von Enkomi auftreten. Falsch ist es aber jedenfalls, wenn Klostermann aus **מַעֲשֵׂה מוֹרֵד** heraus liest, die Kasten hätten einem Consolschranke mit vorspringenden Rändern unten und oben geglichen. Denn es handelt sich nur um ein Ornament an einem Theile des Rahmenwerkes.

v. 30. Die **סִרְנֵי נְחֹשֶׁת** waren in den in der Geschichte des Volkes Israel I, S. 340. 341 gegebenen Abbildungen so gedacht, dass jedes Rad sich um seine eigene, in dem zu ihm gehörenden Eckpfeiler befestigte Achse bewegt. Der Broncewagen von Larnaka aber zeigt zwei durch je zwei Eckpfeiler hindurchgeführte Achsen, um welche sich die ausserhalb der Eckpfeiler stehenden Räder bewegen, vgl. Figur 3, S. 152. Durch diese Anordnung der Achsen wird das Geräth noch wagenähnlicher. Auch beim Broncewagen von Peccatel stehen die Räder ausserhalb des den Kessel tragenden Unterbaus vgl. Gesch. d. V. I. I, 338 A. 1. Es besteht hohe Wahrscheinlichkeit, dass auch die Achsen der Fahrstühle des salomonischen Tempels in dieser Weise angeordnet gewesen sind. Muss doch vermuthet werden, dass andernfalls nicht **סִרְנֵי נְחֹשֶׁת** sondern **וְסִרְנֵי נְחֹשֶׁת** gesagt worden wäre.¹ In einem weiteren Punkte aber noch verhelfen uns die neuen Funde zu einem bessern Verständnisse der Construction der Broncewagen Salomos. Bei beiden cyprischen Broncewagen verbinden Querstützen

¹ Darauf, dass der zu Skallerup auf Seeland ausgegrabene Kesselwagen dieselbe Anlage der Achsen zeigt, vgl. Ch. Blinkenberg, *Aarbøger for nordisk oldkyndighed og historie*. Kjöbenhavn Bd. 10, (1895) S. 360—375. *Mémoires de la société Royale des antiquaires du Nord*,

das untere, die Achsen festhaltende, beim Wagen von Enkomi nicht erhaltene, beim Wagen von Larnaka aber durchlochte, Ende der Eckpfeiler mit dem Rahmenwerk des Wagens und geben so dem Ganzen grösseren Halt. Das obere Ende dieser schräg emporstrebenden Stäbe ist aufgerollt. Es liegt nahe, diese schrägen Stützen mit den ידות der Räder v. 32f., oder der מכונה v. 35, zu combinieren. Man erwartet aber, sie hier erwähnt zu sehn. Es wird sich uns später als wahrscheinlich herausstellen, dass die drei letzten Worte von v. 35 ידותיה ומסנרתיה מפנה, die in v. 35 nicht am Platze sind, aus v. 30 stammen und hinter וסרני נחשת gestanden haben. Dass sie sich in diesen Zusammenhang trefflich einfügen, bedarf keines Nachweises. Die ungenaue Ausschaltung des Parallelberichtes rächt sich aber bei Klostermann dadurch, dass er die Worte נחשת אופני נחשת וארבעה אופני נחשת beanstandet und dafür פנות וסרני נחשת וסרני נחשת פנות אופני נחשת zur Wahl stellend. Aber בראש המכונה waren, wie das schon aus der Beschreibung hervorgeht und durch den Bronzewagen von Larnaka bestätigt wird, lediglich die כתפות und das den Kessel aufnehmende Mundstück. Für וארבעה פעמתי hatte ich Jahrg. III, S. 164f. (Reden u. Abh. S. 169f.) conjiciert וארבע פאות. Klostermann stellt וארבע פאות, mit Beziehung des Suffixes auf ראש, und וארבע הפנות zur Wahl. Kamphausen schlägt vor, nach v. 34 וסרני פנותיו zu lesen. Benzinger nimmt meine Conjectur auf, Kittel schreibt: „statt פעמתי lies mit Sta. פאותיו oder besser nach v. 34 פנותיו“. Ich kann aber die Emendation פאותיו nicht mehr aufrecht

ge sér. 1896. S. 70—78, will ich mich nicht berufen, weil bei diesem die מכונה zu einem flachen Rahmen zusammengeschrunpft ist. Aus ähnlichen Gründen ziehe ich das Material nicht heran, welches J. Undset, antike Wagengebilde in der Zeitschrift für Ethnologie Bd. 20 (1890), S. 49ff publiciert hat.

halten. Haben wir, was in v. 30 hinter **וּסְרָנִי נִזְעַשְׁתָּ** steht, nicht umzustellen, so kann sich das Suffix von **מַעֲמָתָיו** nur auf **מְכוֹנָה** beziehn. Es ist also zunächst anzunehmen, dass **מַעֲמָתָיו** aus **מַעֲמָתֶיהָ** umgeschrieben worden ist, weil man es **מַעֲמָתֶיהָ** las, während **מַעֲמָתֶיהָ** gemeint war. Dann aber entfällt, wenn vorher **יָדוֹת** richtig gedeutet worden ist, für mich jetzt der Grund, der mich veranlasst hatte, **מַעֲמָת** zu beanstanden, nämlich das Bedenken, dass neben **מַעֲמָת** nicht noch **יָדוֹת** genannt werden könnten. Denn es ist durch die Broncewagen von Larnaka und Enkomi jetzt klar geworden, dass **מַעֲמָת** und **יָדוֹת** verschiedene Constructionstheile sind. Sind die **יָדוֹת** die schrägen, von dem unteren Ende der Eckpfeiler zum Rahmenwerk laufenden Stützen, so können die Eckpfeiler mit Rücksicht auf ihre unteren Enden sehr wohl als die **מַעֲמָת** der **מְכוֹנָה** bezeichnet worden sein. **מִנְּזוֹתָיו**, oder wie nach dem oben Bemerkten mindestens zu lesen wäre **מִנְּזוֹתֶיהָ**, zu emendieren, zwingt aber v. 34 nicht, wenn er aus anderer Feder stammt. Denn es ist nicht als nothwendig vorauszusetzen, dass zwei verschiedene Hände dieselben termini technici für die Constructionstheile der Wagen gebrauchen. Ich halte es daher jetzt für vorsichtiger, sich mit der Emendation **מִנְּזוֹתֶיהָ** zu begnügen.

Diese beiden Worte **מִנְּזוֹתֶיהָ** aber sind für das vorausgestellte Subject eines Nominalsatzes anzusehn, dessen Prädicat **נִזְעַשְׁתָּ** ist, und das mit **לָהֶם — לָהֶן** wieder aufgenommen worden ist. Es empfiehlt sich aber nicht, sie mit Hommel und Furtwängler zu übersetzen: „und vier (waren) seine Füße“, so dass sie einen Nominalsatz für sich bilden würden. Denn es würde in diesem Falle fortzufahren sein **וּכְתוּבוֹת לָהֶן**. Dass jeder Wagen vier Eckpfeiler hatte, war selbstverständlich. Es brauchte nicht besonders gesagt zu werden. Ebenso treten im Parallelbericht v. 34 die vier **מְנוֹת** ohne weiteres in der Darstellung auf.

Einen vorzüglichen Dienst erweist uns der Broncewagen von Larnaka ferner dadurch, dass er uns zu einer richtigen Vorstellung von den כתפות verhilft. Auf den vier Eckpfeilern sitzt je ein Vogel, wahrscheinlich eine Taube. Leider sind die vier Ecken des Wagens von Enkomi oben abgebrochen, so dass sich nicht sagen lässt, ob sie ebenfalls einen solchen Aufsatz gehabt haben. Dass sie יצקות seien, ist eine wichtige Angabe. Es ist gemeint, dass die vier כתפות beim Guss der vier Eckpfeiler mit diesen in einem Stück gegossen, ihnen nicht aufgeschmiedet oder angelöthet worden sind. v. 33 b, nach dem weiter Auszuführenden dem andern Bericht angehörig, ist eine ähnliche Notiz. Es ist Willkür, wenn Klostermann יצאות für יצקות emendiert. Diese Emendation lässt sich nicht damit begründen, dass מעבר einen Ausdruck räumlicher Bewegung verlange. Denn die Worte מעבר איש ליות bilden einen Satz für sich, dazu sind sie völlig dunkel. Auch ist durchaus kein Verlass darauf, dass sie richtig überliefert worden sind, da ihnen in v. 36 b כמעט-איש וליזות קניב entspricht. כמעט-איש und מעבר איש sehen wie verschiedene graphische Varianten derselben Phrase aus. Die ohne Grund vorgenommene Aenderung von יצקות zieht dann weiter nach sich, dass Klostermann sich veranlasst sieht, für איש ליות zu emendieren איש לפנתו. Auch hierfür fehlt jede Unterlage. Dazu können die Worte den Sinn nicht enthalten, den Klostermann aus ihnen herausliest. Jenseits ein jeder von seiner Ecke hiesse, wenn dieser wunderliche Satz hebräisch ausgedrückt würde, etwa מעבר איש מעבר לפנתו nicht aber איש לפנתו. Dieser Satz aber wäre ausserdem ganz unmöglich. Denn jedes Schulterstück krönt seinen eigenen Pfeiler und nimmt von diesem seinen Ausgang.

Während Kamphausen und Benzinger wie ich mit Recht auf jeden Versuch einer Uebersetzung und Erklärung von מעבר איש ליות verzichtet haben, bietet Kittel: „über Mannes-

höhe(?) waren sie angebracht“. Wie מעבר איש „über Manneshöhe“ bedeuten kann, entzieht sich meinem Verständniss. Ich will nur hoffen, dass der von v. Ritgen neben die Abbildung Geschichte des Volkes Israel I, S. 340 zur Veranschaulichung der Dimensionen der salomonischen Broncewagen gesetzte Mann an dieser preciosen Uebersetzung unschuldig ist, und dass Kittel hier einmal aus Eignem gespendet hat. Denn ich möchte auch indirect eine Mitverantwortung für sie nicht tragen. Für die ליות wird von Kittel nach LXX A προσκεῖμενοι mit der Begründung לקלל emendiert, dass der Uebersetzer ein Verb gelesen habe. Warum er dieses Verb nicht in ליות, das übrigens Kittel in v. 36 beibehält und in hergebrachter Weise übersetzt, gefunden haben soll, entzieht sich gleichfalls meinem Verständniss. Inhaltlich aber ist diese Auffassung unmöglich, da die Schulterstücke eben mit den Pfeilern aus einem Guss sind. Nur nebenbei sei bemerkt, dass die Worte מעבר איש ליות auch nicht, wie Kamphausen in einer Anmerkung annimmt, bedeuten können: „gegenüber einem jeden waren Gewinde“. Da כתף weiblich ist, so wäre eine jede אשה ואחותה, und für gegenüber würde man nicht מעבר sondern מצול oder נגד sagen.

Zu bedauern ist, dass der Vers sich mit der Angabe begnügt, jede מכונה habe vier Räder gehabt, genaueres aber über ihre Stellung, Construction und Grösse nicht berichtet.

v. 31. Bei der Erklärung keines anderen Verses leisten uns die cyprischen Broncewagen so grosse Dienste, wie bei diesem schwierigen, von mir früher in manchen Einzelheiten nicht richtig verstandenen Verse. Zunächst ist, wenn v. 31 die Verse 29. 30 fortsetzt, das männliche Suffix in ופידו nicht möglich. Denn weder geht ein männliches Nomen voraus, auf das es bezogen werden könnte, noch folgt ein solches. Das Suffix lässt sich aber auch nicht mit

Benzinger auf das nachher folgende **לְבִתָּהּ** beziehen, so dass der Sinn wäre: die **בִּתָּהּ** hatte ihre Öffnung nach innen. Denn nach dem weiteren Wortlaut muss geschlossen werden, dass vielmehr **וּפִיהוּ** der Gegenstand ist, der mit dem Folgenden beschrieben werden soll. Auch ist nicht möglich, mit Kamphausen, Benzinger und Hommel **בִּתָּהּ** von dem auf der **מְכוּנָה** sitzenden, den Kessel haltenden Aufsätze zu verstehen, denn dieser heisst, wie **וּפִיה עָנַל** und weiter **מְקִלְעוֹת עַל פִּיה מְקִלְעוֹת** und **וְנָם עַל פִּיה** beweist, in unserem Verse der **פֶּה** d. h. das Mundstück der **מְכוּנָה**, und er wird näher dahin beschrieben, dass er **כֵּן מַעֲשֵׂה** gewesen sei. Dass er in unserem Verse noch eine weitere, dritte Benennung getragen habe, erscheint ausgeschlossen. Dass an Bildwerk auf dem Loch der Mündung nicht gedacht werden kann, wie Kamphausen und Benzinger bemerken, ist freilich eine unbestreitbare Wahrheit. Nur dass **פֶּה** die Mündung als Loch bezeichne, wird voreilig angenommen. Der **פֶּה** der **מְכוּנָה** ist ihr Maul, ihre Schnauze, mit der sie den **פִּיזֹר** hält. Es ist daher mit Graetz wie im Folgenden **וּפִיָּהּ** zu lesen. Gemeint ist, wie die cyprischen Wagen zeigen, ein auf der **מְכוּנָה** aufsitzender breiter Rand, der Ausschnitt eines Cylinders (vgl. die Figuren 3 u. 4 S. 152 u. 153). Die Emendation Ewald's **לְכַתְּרָהּ** für **לְכַתְּרָהּ** erhält eine neue Bestätigung. Mit Klostermann aber **וּפִיהוּ** in **לְפָנֶיהָ** zu verwandeln, ist schon deshalb unmöglich, weil dadurch eine unerträgliche Tautologie entsteht, der Klostermann zu entgehn sucht, indem er **לְ** nicht einwärts von etwas, innerhalb von etwas sondern zwischen übersetzt, als stünde **לְ** **מִבֵּינֹת** da. Ebenso wenig glücklich ist Klostermann, wenn er **בְּאַמָּה** für eine verkehrte Entzifferung und **עָנַל** für ein Nomen in der Bedeutung Rundung und für das Subject im Satze hält und **בֵּן** Nest für **עַל-פְּנֵיהֶם**, für **עַל-פִּיָּהּ** emendiert. Hier handelt es sich um Einfälle, die um deswillen der

Widerlegung nicht bedürfen, weil der überlieferte Text durch die cyprischen Broncewagen aufs beste illustriert wird. Eine dieser Emendationen, die Verwandlung von על־פיה in על־פניהם, was auf ihren Fronten heissen soll, ist aber unmöglich, da in diesem Verse von den Schulterstücken gar nicht mehr gesprochen wird. Dass sie mit dem Befunde bei dem Broncewagen von Larnaka nicht in Einklang zu bringen ist, sei nur nebenbei bemerkt.

Vor קאמה ist, wie ein Blick in die Concordanz lehrt, eine Zahl ausgefallen. Schon Ewald hat das bemerkt. Die Worte במטה . . . ומעלה werden eine Angabe über die Höhe des auf der מכונה sitzenden פה gegeben haben. Und schon Kamphausen bei Kautzsch hat gesehn, dass nur das Zahlwort eins ausgefallen sein kann. Will man aber ומעלה zum Vorausgehenden ziehn, so muss man noch ein קקרו ergänzen. Der Durchmesser brauchte nicht angegeben zu werden, da er bei den für die מכונה v. 27 gegebenen Maassen nothwendig 4 Ellen sein musste. Zum Ueberfluss ergab es sich daraus, dass derselbe Durchmesser v. 38 für die גזית angegeben wird.

Vergriffen habe ich mich aber, wie schon oben angedeutet, indem ich die Worte כן אמה וחצי האמה aus v. 31 entfernt und als Subject hinter המכונה in v. 35 eingesetzt habe. Hierin sind mir mit Unrecht Benzinger, Kittel und z. Th. Kamphausen gefolgt. Freilich fehlt v. 35 das Subject, der den Kessel tragende פה oder כן, und ebenso ist sicher, dass die Worte אמה וחצי האמה in v. 31 zu lebhaften Bedenken Veranlassung geben. Da sie nur auf die Höhe des פה bezogen werden können, so stossen sie sich mit במטה . . . ומעלה. Eine von beiden Angaben muss fallen. Zweifellos macht aber במטה . . . ומעלה weit mehr den Eindruck der Ursprünglichkeit als אמה וחצי האמה. Es ist die erste Phrase schon um deswillen im Texte zu belassen,

weil man sonst nicht begreift, weshalb das Subject mit **וַיִּזֶה** nach **בְּאֵמֶה** wieder aufgenommen wird. Also sind die Worte **אֵמֶה וַחֲצִי הָאֵמֶה** dem Text ursprünglich fremd. Sie sind entweder eine vom Rande in den Text gekommene Glosse, welche die nach **וּמַעֲלָה** ausgefallene Zahlenangabe ersetzen will, oder vom Schlusse von v. 32 hereingedrungen. Ist dies richtig, so ist der cylindrische, das Becken haltende, Aufsatz der **מִכּוֹנָה** nach v. 31 im Widerspruch mit v. 35 eine Elle hoch gewesen. Weiter: von dem Vorschlage, **כֵּן מַעֲשֶׂה** von hier nach v. 35 zu verpflanzen, hätte mich genauere Beobachtung des Sprachgebrauchs abhalten sollen. **מַעֲשֶׂה** in **כֵּן מַעֲשֶׂה** kann in keiner anderen Bedeutung gemeint sein, als in **מַעֲשֶׂה מוֹרֵד** v. 29 und in **וּמַעֲשֶׂה הָאוֹפְנִים כַּמַּעֲשֶׂה אֲוֶן הַמִּרְכָּבָה** v. 33. Wie ferner **מַעֲשֶׂה מוֹרֵד** Apposition zu **לִזְזֹת** ist, so ist **כֵּן מַעֲשֶׂה** Apposition zu **עָגֹל** d. h. ein 2. Prädicat zu **וַיִּזֶה**. Der Satz ist wiederzugeben: ihre (der **מִכּוֹנָה**) Mündung war rund, Gestellarbeit. Ist dies aber der Zusammenhang und Sinn der Stelle, so entfallen auch die Bedenken gegen den folgenden Satz **וְגַם עַל-יָסֶדֶת מְקַלְעוֹת**. Auch das über die **מִכּוֹנָה** sich erhebende Mundstück war mit Figuren verziert. Selbstverständlich ist an die nach aussen gekehrte Fläche der Höhendimension des Cylinders gedacht. Hier zeigen auch die Wagen von Larnaka und Enkomi reichen plastischen Schmuck. Es ist also nicht mit Kamphausen **עַל־יָסֶדֶת** für **עַל-יָסֶדֶת** zu lesen. Die früher von mir gegen die Ursprünglichkeit des Satzes **וְגַם עַל-יָסֶדֶת מְקַלְעוֹת** ins Feld geführte Beobachtung, dass die Sätze in Cap. 6, in denen **מְקַלְעוֹת** vorkommt, spätere Zusätze sind, verliert an Gewicht, wenn an unserem, von den Broncewagen handelnden Abschnitte zwei verschiedene Hände theilhaftig gewesen sind, und wenn v. 31 bis **מְקַלְעוֹת** nicht dem Hauptbericht über die von Hiram gegossenen Bronzeeräthe, sondern dem Neben-

bericht zuzuweisen ist, wie sich dies im Folgenden ergeben wird.

Die vier letzten Worte des Verses **וּמִסְנֵרוֹתֵיהֶם מִרְבָּעוֹת** **לֹא־עָלוּת** hatten mir viel Noth bereitet und mich in die Irre geführt, während sie, richtig verstanden, den Schlüssel zur richtigen Scheidung der Quellen darbieten. Ich hatte die hier erwähnten **מִסְנֵרוֹת** von Schlussleisten des **ן** verstanden und daher **וּמִסְנֵרוֹתֵיו** emendiert. So kam ich zu der Annahme eines gestellartigen, auf der **מִכּוֹנָה** durch die **עַל** festgehaltenen, den **מִן** tragenden **ן**. Auf ähnlichem Wege geht Kamphausen, der **וּמִסְנֵרוֹתֵיהֶם** liest, indem er das Suffix auf **מִכּוֹנָה** bezieht. Ihm folgt Benzinger, indem er annimmt, das **ם** des Suffixes von **וּמִסְנֵרוֹתֵיהֶם** sei aus Dittographie des **ם** von **מִרְבָּעוֹת** entstanden, während mein Kritiker Kittel mir auch hier treu bleibt. Klostermann hat die Möglichkeit, das vom M. T. gebotene Suffix auf ein pluralisches Nomen zurückzubeziehen, durch die oben zurückgewiesene grundlose Verwandlung von **עַל** **מִכּוֹנָה** in **עַל מִכּוֹנָה** gewonnen. Besteht aber der **מִכּוֹנָה** aus einem runden Cylinder, so kann von allen diesen Aenderungen nicht mehr die Rede sein. Denn dieser **מִכּוֹנָה** hat dann keine **מִסְנֵרוֹת**. Bezieht man aber das Pluralsuffix unter Correctur zu **וּמִסְנֵרוֹתֵיהֶם** auf **מִכּוֹנָה**, so entsteht die Schwierigkeit, dass diese **מִכּוֹנָה** im mass. Texte seit v. 27, in dem der LXX, Peš., des Targ. seit v. 28 nicht mehr genannt worden sind. Weiter hätte eine solche Notiz über die Form der **מִסְנֵרוֹת** zwischen v. 28 und v. 29 gegeben werden müssen. Die Worte **מִרְבָּעוֹת לֹא עָלוּת וּמִסְנֵרוֹתֵיהֶם** können daher keinesfalls eine Fortsetzung der Angaben über den **מִכּוֹנָה** sein. Ebendeshalb können sie aber auch nicht von der Hand hergeleitet werden, die v. v. 28. 29 geschrieben hat. Dagegen lassen sie sich ungezwungen mit dem Folgenden verbinden, da **לְמִסְנֵרוֹת** v. 32 sich auf **וּמִסְנֵרוֹתֵיהֶם** v. 31 zurückbeziehen lässt. Und

ebenso schliessen sie sich, wenn wir *ומסגרתיהן* lesen, was eigentlich gar keine Correctur ist, ohne Weiteres glatt an v. 27 an. Erinnert man sich nun, dass ebenso wie in v. 32 auch in v. v. 29. 30 von den *מסגרות* zu den *אופנים* übergegangen wurde, so wird man v. 31 von *ומסגרתיהם* an und v. 32 für eine aus einem anderen Bericht entnommene Parallele zu v. 28—30 ansehen und aus dem Umstand, dass sich das Suffix in *מסגרתיהם* auf ein vorausgehendes Nomen nicht zurückbeziehen lässt, schliessen, dass mit dem Worte *ומסגרתיהם* v. 31 bβ der mit v. 27 abbrechende Hauptbericht wieder einsetzt. Zur Bestätigung dieses Schlusses dient, dass v. 28—31 *מקלעות* eine vollständige und lückenlose Beschreibung einer *מכונה* enthalten. Ein Redactor hat v. 28—31 *מקלעות* aus einem parallelen Bericht entnommen und hinter v. 27 eingeschaltet, weil er darin genauere Angaben über die Construction der *מכנות* aus *שלבים* und *מסגרות* fand. Dass wir aber v. 32 und nicht v. 30 aus dem gleichen Bericht wie v. 27 abzuleiten haben, lehrt die Erwägung, dass die genauen Angaben über die Dimensionen der *מכנות* in v. 27 erwarten lassen, dass auch eine Angabe über die Dimensionen der Räder von dem gleichen Schriftsteller gegeben worden ist. Eine solche lesen wir v. 30 nicht, wohl aber v. 32. Ein Parallelbericht setzt sonach nicht, wie Klostermann vermuthet hat, mit v. 34 ein, aber auch nicht, wie Furtwängler a. a. O. S. 418 meint, mit v. 32, sondern mit v. 31 bβ, und vor allem: dieser Parallelbericht ist ein Stück des Hauptberichtes. Als Parallel- oder Nebenbericht ist vielmehr v. 28—31 *מקלעות* zu bezeichnen. Damit ist der eigentliche Fehler der Quellenscheidung Klostermanns, Benzingers und Furtwänglers aufgedeckt.

v. 32. An dem Verständnisse von v. 32, der also nicht die Fortsetzung von *נחשת וסרני נחשת* v. 30 ist, wie ich 1883 und Klostermann 1887 angenommen hatte,

ändert sich nichts. לִמְתַּחַת fällt auf. Diese Verbindung findet sich nur hier. v. v. 29. 30 steht, wiewohl von anderer Hand und daher nicht beweiskräftig, nur לִמְתַּחַת. Bei der gemeinsamen Arbeit an den Königsbüchern für Haupt's Bibelwerk hat mir Schwally brieflich die Vermuthung ausgesprochen, das ל von לְמַתַּחַת sei aus לְמַטְנוֹת eingedrungen, was wohl möglich ist. Mit לִמְתַּחַת Nu. 18, 7 lässt sich לִמְתַּחַת nicht vertheidigen, da das ל von לִמְתַּחַת wie das ל von לְלִדְבָרֵי הַמִּזְבֵּחַ von מִשְׁכַּבֵּי regiert wird. Unzulässig ist aber auch noch aus einem andern Grunde die Hypothese Klostermann's, לְמַתַּחַת sei aus לְמַבִּית verschrieben worden und die Räder hätten einwärts von den Füllungen und von ihnen verdeckt gesessen. Die Wagen hätten bei einer solchen wunderlichen Anlage der Räder nicht fest genug gestanden. Auch eine geringe einseitige Belastung würde das Gleichgewicht gelöst und die Wagen zum Umkippen gebracht haben. Der Broncewagen von Larnaka zeigt die entgegengesetzte Anlage der Räder: sie laufen verständigerweise ausserhalb der Füße der Eckpfeiler. Ebenso die des Wagens von Peccatel. Die יָדוֹת הָאוֹפְנִים aber sind, wie bereits oben S. 170f. bemerkt worden ist, durch die cyprischen Funde verständlich geworden. In LXX fehlen die vier ersten Worte von v. 32 wie ganz v. 31 und in v. 30 alles, was hinter הַקִּיּוֹר steht. Da LXX für הַקִּיּוֹר v. 30 den Plural τῶν λουτήρων bietet, so darf man vielleicht vermuthen, dass in ihrer Vorlage oder deren Archetypus הַקִּיּוֹרֹת gestanden hat, und dass ein Abschreiber oder der Uebersetzer von הַקִּיּוֹרֹת v. 30 auf לְמַסְגֵּרוֹת v. 32 übergesprungen ist.

Von den Rädern erfahren wir aus v. 32 nur, dass sie nicht, wie das bei unsern Wagen zu sein pflegt, mit einem Theile den untern Theil der מְכוֹנָה überragt haben. Die Angabe, dass sie unter den Riegelleisten gewesen seien, sieht so aus, als hätten sie sich unmittelbar unter ihnen

befunden, nicht wie beim Wagen von Larnaka in grösserem Abstand. Aber sicher ist das nicht. Daher ist es auch nicht sicher, ob wir anzunehmen haben, dass die Eckpfeiler, deren Dimensionen v. 34 leider nicht angegeben werden, abgesehen von den כַּתְּמִידָה, $3\frac{3}{4}$ —4 Ellen Höhe gehabt haben, nämlich die v. 27 angegebenen 3 Ellen und die Hälfte der $1\frac{1}{2}$ Ellen, die als Höhe der Räder angegeben werden. Ebenso vermisst man eine Angabe darüber, ob sich die Räder ausserhalb oder innerhalb der Eckpfeiler bewegt haben. Endlich vermisst man genauere Angaben über die יָדוֹת הָאוֹפְנִים.

v. 33. Für יָדוֹת v. 33 b bietet LXX^L καὶ αἱ χεῖρες αὐτῶν, während LXX^B wie M. T. liest. Klostermann hält das adversative ἰ für ursprünglich und erforderlich, weil v. 33 b etwas anführe, worin sich die Räder der Bronzewagen von gewöhnlichen Wagenrädern unterschieden, nämlich darin, dass sie mit allen ihren Theilen gegossen waren. Ganz im Gegentheil begründet יָדוֹתָם וְנִבְיָהֶם וְחִשְׁקֵיהֶם וְחִשְׁרֵיהֶם, dass sie genau wie Wagenräder gearbeitet waren, sofern sie nämlich wie diese alle diese Theile aufwiesen. Erst mit הָכֵל מֵצֶק folgt, worin sie sich von ihnen unterschieden. Wir würden sagen: „Die Räder waren wie Wagenräder gearbeitet, mit Haltern, Felgen, Speichen und Naben, jedoch alles von Guss.“

v. 34. Dass man in diesem Verse eine Angabe über die Höhe der קַנּוֹת schmerzlich vermisst, ist bereits zu v. 32 bemerkt worden. Die erste Hälfte des Verses, welche sich inhaltlich mit v. 30aβbα des in den Hauptbericht eingeschobenen Parallelberichtes deckt, bereitet keine Schwierigkeiten. Für אֵל ist wie so oft עַל zu lesen. Ist v. 30a מַעֲמָתָיו — מַעֲמָתִיהָ in Ordnung, so brauchen die beiden Quellen verschiedene termini technici für die Pfeiler. Dagegen bereitet v. 34 ב כַּתְּמִידָה מִן הַמַּכְנָה כַּתְּמִידָה wegen der Form כַּתְּמִידָה Schwierigkeiten. Wird קֶתֶף in übertragener Bedeutung gebraucht, so bildet es, wie auch v. 30. 34 b, seinen Plural

weiblich. כְּתִמִּיהָ wäre, da nach der Construction des Wagens ein Dual nicht möglich ist, männlicher Plural. Ein männlicher Plural von חֲתָיִם ist sonst nicht zu belegen. Das viermal Ex. 28, 12, Dt. 33, 12, Ps. 16, 3, I S. 17, 6 sich findende חֲתָיִם wird nur von Menschen gebraucht und ist daher für den Dual zu halten. Wäre aber auch ein männlicher Plural zu belegen, so wäre es als ganz unnatürlich zu bezeichnen, dass v. 34 a der regelrechte weibliche Plural, v. 34 b der abnorme männliche gebraucht wird. Ein solches Nebeneinander verschiedener Formen wird am natürlichsten daraus erklärt werden, dass verschiedene Hände schreiben. Viel schwerer hält es dagegen, sich vorzustellen, dass dieses Nebeneinander sich aus einem in der Ueberlieferung eingerissenen Fehler erklärt. Schon deshalb wird man sich nicht entschliessen כְּתִמִּיהָ zu emendieren. Hierin bestärkt die Erwägung, dass v. 34 b: „von der Mekona gehn ihre Schulterstücke aus“ zwar insofern etwas Neues zu dem mit v. 34 a gesagten hinzubringen könnte, als damit gemeint sein könnte, dass die Schulterstücke angegossen und nicht angeschweisst waren, dass dies aber damit sehr undeutlich zum Ausdruck gebracht sein würde. Auch sonst würde sich v. 34 b zu v. 34 a verhalten wie eine ungenaue Angabe zu einer genauen. Denn dass die כְּתִמִּיּוֹת von den כְּנֹחֶת aus- gehen, wäre zu sagen gewesen, wenn die Angabe genau sein sollte. Wir dürfen aber dem sonst sehr genau beschreibenden Verfasser eine solche ungenaue Angabe nicht zutrauen. Deshalb und wegen der Form כְּתִמִּיהָ ist es gerathen, v. 34 b für eine Glosse zu halten. Der Satz ist allerdings eine alte Glosse, da ihn LXX bereits hat und in seiner eigenthümlichen Abweichung von v. 34 a durch den Gebrauch verschiedener griechischer Formen für Schultern markiert (ἀμίου . . . ὤμοι).

v. 35. Dieser Vers deckt sich inhaltlich mit v. 31 bis

מקלעו des Nebenberichts. In v. 35 a fehlt allerdings das Subject. Aber es kann nach dem S. 176f. Bemerkten nicht **מעשה כן**, sondern nur **כן** oder **פה** hinter **המכונה** eingesetzt werden. An meinen früheren Ausführungen war nur richtig, dass hier ursprünglich der den Kessel haltende Aufsatz des Wagens genannt gewesen und infolge einer Textbeschädigung ausgefallen ist. Dass **אמה וחצי האמה** nach v. 30 zu **אמה וחצי האמה** zu ergänzen sei, wie ich früher angenommen hatte, ist zwar nicht unmöglich, aber nicht allzu wahrscheinlich. Es ist möglich nur unter der Voraussetzung, dass **אמה וחצי האמה** in v. 31 aus unserm Verse eingetragen und hernach dieser beschädigt worden ist. Ist es aber, wie zu v. 31 ausgeführt worden ist, wahrscheinlich, dass dort die Angabe **ומעלה באמה** . . . ursprünglich ist, so kommen wir über die Annahme nicht hinweg, dass beide Berichte die Höhe der **פה** verschieden angeben. Damit entfällt hier eigentlich die Veranlassung zu emendieren. Eine Höhe der **פה** von $\frac{1}{2}$ Elle würde gut zu den Dimensionen der cyprischen Wagen stimmen. Bei der Correctur von **קומתו** zu **קומה** nach LXX μέγεθος αὐτοῦ bleibt es.

Nicht zurecht gekommen war ich früher (Jahrg. III, S. 162 f. Reden u. Abh. S. 168) mit v. 35 b **ועל ראש המכנה** ירתיה ומסגרתיה **ממנה**. Ich hatte die Suffixe von **ירתיה** und **מסגרתיה** auf das Masculinum **כן** bezogen und daher **ירתיו** und **מסגרתיו** emendiert. Mit von dieser Auffassung von v. 35 b aus war ich zu der Vorstellung von der Gestalt des **כן** gekommen, die von den beiden Abbildungen, Geschichte des Volkes Isr., I, 340f., dargestellt wird. Kittel hat diese Emendation übernommen, während Benzinger zur Wahl stellt, **פתרת** hinter **המכנה** einzuschalten. Dass letzteres nicht möglich ist, ergibt sich aus dem zu v. 31 Bemerkten. Ebenso ergibt sich aber daraus, dass die Suffixe nicht auf **כן** gehn können, dieser hat weder **ידות** noch **מסגרות**. Sonach bleibt blos

übrig die Femininsuffixe auf המכנה zu beziehen. Dann aber stossen sich מונה und המכנה על ראש המכנה. Ausserdem würde dann wieder die unmögliche Vorstellung entstehen, dass auf der מכונה die ידות und מסגרות wären, während doch mindestens die ידות vielmehr למכנה waren. Es ist schon deshalb, von den syntaktischen Gründen zu schweigen, nicht möglich, die Suffixe mit Klostermann auf ראש zu beziehen und ידות ומסגרות noch von על abhängig sein zu lassen. Noch weniger aber ist es zulässig, nach v. 36 ליתיה für ידתיה zu emendieren. Denn v. 36 in seiner jetzigen Gestalt hat, wie sich nachher zeigen wird, zur Voraussetzung, dass in v. 35 die Worte ידות ומסגרות gestanden haben. Da על ראש המכנה, wie bereits bemerkt, sachlich unrichtig ist, so muss man entweder annehmen, dass diese Worte einst in einem andern Zusammenhange gestanden haben, d. h. dass hinter ihnen einst die Erwähnung eines Gegenstandes zu lesen gewesen ist, der sich wirklich המכנה על befand, oder man muss sie als eine vom Rande in den Text gekommene Glosse zu dem ungenaueren וראש המכנה am Eingang des Verses ansehen. Noch mehr haben die Worte die Gestalt der Glosse in LXX, die ohne Copula ἐπὶ τῆς κεφαλῆς bietet und diese Worte zum Vorhergehenden zieht. Doch will ich darauf kein besonderes Gewicht legen, da LXX mit v. v. 35. 36 nicht zu Stande gekommen ist. Mit der Streichung von על ראש המכנה als Glosse ist jedoch noch nicht völlig geholfen. Denn ידות ומסגרות מונה lassen sich nach Streichung der vorhergehenden Worte an v. 35 a nicht anschliessen. Mit v. 35 a sind wir mit der Beschreibung der מכנה fertig, weil bei dem den Kessel tragenden Mundstück angelangt. Von den ידות und מסגרות hätte früher gesprochen werden müssen. Und nach ידות האופנים v. 32 können wir ausserdem in dem zweiten Berichte nicht nochmals מונה ידתיה erwarten, wie wir v. 35 b lesen.

Sonach bleibt nur übrig entweder 1) die Worte **יְהִיָּה וְסִקְרִיתָה סִקְרָה** und damit den Rest von 35 b gleichfalls für eine Glosse zu halten, oder 2) diese drei Worte für einen hierher versprengten Bestandtheil des in den Hauptbericht eingearbeiteten Nebenberichtes anzusehn. Da kein in der Nähe stehender Satz die Veranlassung zu einer solchen Glosse gegeben haben kann, so ist die zweite Annahme plausibler. Ein **סִקְרָה** aber, auf das sich das Suffix von **סִקְרָה** zurückbeziehn lässt, wird nur in v. 30 a gefunden. Es ist daher wahrscheinlich, dass die drei letzten Worte von v. 35 einst hinter **וְסִקְרִי גְחָשֶׁת** in v. 30 gestanden haben.

v. 36. Mit diesem Verse war ich Jahrgang III, S. 163 (Reden u. Abh. S. 168) am schlechtesten fertig geworden. Zwar das hatte ich richtig gesehn, dass **וְעַל** zu dem Zwecke eingesetzt ist, um eine Construction zu ermöglichen. Aber ich hätte von dieser richtigen Beobachtung aus nicht **הִלְחֹחַת**, sondern **יְהִיָּה** und **וְסִקְרִיתָה** beanstanden und streichen sollen. Sie sind, wie Kamphausen richtig gesehn hat, aus der Zeile darüber eingedrungen, um modern zu reden, aus verticaler Dittographie zu erklären. Im Uebrigen weist sowohl der sprachliche Ausdruck (mit **וְיַמְחֶה** vgl. **וְיָצַר** v. 15, **וַיַּעַשׂ** v. 18. 23. 27. 28) als die von v. 28—31 abweichenden Angaben den Vers als Bestandtheil des Hauptberichtes aus. Was **כַּמֶּעַר אִישׁ** bedeutet, bin ich nicht im Stande zu sagen. Klostermann's Vermuthung, es sei **כַּמֶּעַר הַשָּׁלֵבִים** zu lesen, schwebt in der Luft und lässt die eigentliche crux der Stelle **כַּמֶּעַר** unangefochten. Dass **מֶעַר** freier Raum bedeute, ist etymologisch zwar möglich. Dass es dies aber wirklich bedeutet, um so unsicherer, als ihm v. 30 **מֶעַר** entspricht. Es könnte darunter ein drittes, an beiden Stellen verdorbenes, Wort verborgen sein.

Die Hauptschwierigkeit in v. 36 aber bildet der Ausdruck **הִלְחֹחַת**. Die Beschreibung der Broncewagen v. 28—

v. 31 מקלעות sagt, dass das Rahmenwerk der מכונות aus מעמות שלבים und מסגרות bestanden habe. Der Hauptbericht nannte bisher פנות — מעמות und מסגרות. Jetzt kommen לחות hinzu. Gebraucht der Hauptbericht etwa auch für die andern Constructionstheile andere Namen als v. 28—31 מקלעות? Nennt er מסגרות, was v. v. 28. 29 שלבים nannten, und לחות, was in diesen מסגרות hiess? Allein es fällt schwer sich vorzustellen, dass ein terminus technicus wie מסגרת von zwei verschiedenen Autoren in verschiedenem Sinne gebraucht sein sollte. Nimmt man aber an, dass מסגרות in beiden Beschreibungen dasselbe bedeutet, so scheint die Vermuthung zunächst zu liegen, dass die לחות unseres Verses soviel seien wie die שלבים in v. v. 28. 29. Die שלבים konnten, wenn sie die breiteren Metallstreifen waren, לחות heissen. Dann hätten wir in beiden Beschreibungen für zwei der Constructionstheile verschiedene Benennungen. Zwei Erwägungen aber sprechen dagegen sich bei dieser Auskunft zu beruhigen. 1) Nach dem S. 160ff Ausgeführten scheint es eher, dass die מסגרות die breiteren Constructionstheile sind und 2) Nach v. 29 sind die מסגרות mit Figuren verziert und ebenso die שלבים. Bei der Beschreibung der Ornamente werden sonach die מסגרות besonders hervorgehoben. Hier wäre nur gesagt, dass die לחות — שלבים Ornamente haben, von Ornamenten der מסגרות wäre ganz geschwiegen. Es dürfte daher eher zu vermuthen sein, dass הלחות in v. 36 ein zusammenfassender Ausdruck für מסגרות und שלבים ist. Ja er greift sogar vielleicht die Flächen des Mundstückes mit in sich. Dann nur dann enthält auch der Hauptbericht die in ihm fehlende Angabe des Nebenberichtes: ונת על מיה מקלעות.

Wie Jahrg. III, S. 176f. (Reden u. Abh. S. 177f.) fasse ich auch jetzt die Resultate der vorstehenden Untersuchung zusammen in einem Versuche, die Stelle zu übersetzen.

Der Hauptbericht ist in Antiqua, der Nebenbericht in Cursivschrift gesetzt, Glossen und spätere Zusätze in deutschen Lettern von geringerer Grösse.

„27. Und er fertigte die zehn Fahrstühle von Bronze, 4 Ellen war ein Fahrstuhl lang und 4 Ellen breit und 3 Ellen hoch. 28. Und die Fahrstühle waren so gearbeitet: Schlussleisten hatten sie und Schlussleisten zwischen den Leitersprossen. 29. Und auf den Schlussleisten, welche zwischen den Leitersprossen waren, waren Löwen, Rinder und Kerube, und auf den Leitersprossen ebenso, und oberhalb und unterhalb der Löwen und Rinder waren 30. Und vier bröncene Räder hatte ein Wagen und bröncene Achsen. Und seine vier Füsse hatten Schulterstücke, unterhalb des Beckens waren die Schulterstücke angegossen 31. Und sein Mundstück war einwärts von den Schulterstücken, und hoch . . . Elle, und sein Mundstück war rund, Gestellarbeit, eine und eine halbe Elle und auch auf seinem Mundstück waren eingegrabene Figuren und ihre Schlussleisten waren viereckig, nicht rund. 32. Und die vier Räder waren unter den Schlussleisten, und die Halter der Räder waren im Fahrstuhl. Und die Höhe eines Rades war $1\frac{1}{2}$ Elle. 33. Und die Räder waren gearbeitet wie Wagenräder, ihre Halter und Felgen und Speichen und Naben, alles Guss. 34. Und vier Schulterstücke waren auf den vier Eckpfosten des Fahrstuhles. Aus dem Fahrstuhle gingen seine Schulterfüsse aus. 35. Und oben auf dem Fahrstuhle . . . eine halbe Elle hoch, ringsum rund und oben auf dem Fahrstuhle, seine Halter und Schlussleisten gingen von ihm aus. 36. Und er grub auf den Platten ein seine Halter und auf seinen Schlußleisten Kerube, Löwen und Palmen ringsum. 37. Also verfertigte er die 10 Fahrstühle, von einem Gusse und einem Maasse waren sie alle. 38. Und er fertigte zehn bröncene Kessel, 40 Bath fasste ein Kessel, 4 Ellen hatte

ein Kessel (im Durchmesser), je ein Kessel auf einem Fahrstuhle von den 10 Fahrstühlen. 39. Und er stellte die Fahrstühle auf: fünf an die Seite des Hauses nach Süden zu und fünf an die Seite des Hauses nach Norden zu, und das Meer stellte er an die südliche Seite des Hauses, nach Osten zu, dem Süden gegenüber.“

Noch deutlicher aber tritt he-raus, dass der jetzige Text von 1 Kö. 7, 27—39 durch Ineinanderarbeitung zweier Berichte über die Anfertigung der Broncewagen entstanden ist, wenn man den hebräischen Text auseinandernimmt und die parallellaufenden Beschreibungen unter Zurückversetzung der versprengten Stücke an ihren ursprünglichen Platz und unter Beseitigung der Glossen und Zusätze nebeneinanderstellt. Dann ergibt sich:

Hauptbericht A.

Parallelbericht B.

27 וַיַּעַשׂ אֶת-הַמְּכֻלֹּת עֲשָׂרָה

נְחֹשֶׁת אַרְבַּע בָּאֵמֶה אֶרְךָ

הַמְּכֻלָּה הָאֶחָת וְאַרְבַּע בָּאֵמֶה

רַחְבָּהּ וְשֵׁשׁ בָּאֵמֶה קוֹמָתָהּ:

וּמִסְגֵּרֶיהֶן מְרֻבָּעוֹת לֹא-^{31 b β}

32 עֲגֻלּוֹת: וְאַרְבַּעַת הָאוֹפָנִים

מִתְּחִיל לְמִסְגֵּרֹת וַיְדוֹת

הָאוֹפָנִים בְּמֻכּוֹנָה וְקוֹמַת

הָאוֹפֵן הָאֶחָד אֵמֶה וְחָצִי

33 הָאֵמֶה: וּמַעֲשֵׂה הָאוֹפָנִים

בְּמַעֲשֵׂה אוֹפֵן הַמְּרֻבָּהּ

וַיְדוֹתָם וַיַּעֲבִידָם וַיִּשְׁקִיחָם

34 וַיִּשְׁרִיתָם הַכֹּל מִצָּק: וְאַרְבַּע

בְּתַפְסוֹת עַל אַרְבַּע פְּנוֹת

35 הַמְּכֻלָּה . . . הָאֶחָת: וּבְרָאשׁ

הַמְּכֻלָּה חָצִי הָאֵמֶה קוֹמָתוֹ

36 עָגֹל סָבִיב: וַיִּתְּחַל עַל-הַיְּהוֹדוֹת

בְּרוֹבִים אֶרְצוֹת וְתַפְסוֹת

28 וְזֶה מַעֲשֵׂה הַמְּכֻלֹּת מִסְגֵּרֹת

לָהֶן וּמִסְגֵּרֹת בֵּין הַשְּׁלֵבִים:

29 וְעַל-הַמִּסְגֵּרֹת אֲשֶׁר בֵּין

הַשְּׁלֵבִים אֶרְצוֹת בָּקָר וּבְרוֹבִים

וְעַל-הַשְּׁלֵבִים בֵּן וּמִמַּעַל וּמִתַּחַת

לְאֶרְצוֹת וּלְבָקָר לִיּוֹת מַעֲשֵׂה

30 a α מוֹרָד: וְאַרְבַּעַת אוֹפָנֵי נְחֹשֶׁת

לְמֻכּוֹנָה הָאֶחָת וְסָרְנֵי נְחֹשֶׁת

35 b β וַיְדוֹתֶיהָ וּמִסְגֵּרֶתֶיהָ מִמֶּנֶּה:

30 α β וְאַרְבַּע פְּעֻמָּתֶיהָ בְּתַפְסוֹת לָהֶן

מִתַּחַת לְבִדֵּי הַבְּתַפְסוֹת וַיִּצְקוֹת

31 מִעֵבֶר אִישׁ לִיּוֹת: וַיִּתֵּן מִבֵּית

לְבְּתַפְסוֹת וּמַעֲלָה (אֶחָת:)

בָּאֵמֶה וַיִּתֵּן עָגֹל וְגַם עַל-פִּיהָ

מִסְקָלֵעוֹת:

37 כְּמַעֲרֵאִישׁ וְלִיזֹת סָבִיב: כְּזֹאת
 אָשָׁה אֶת אֲשֶׁר הַמְּלָכֹת מִצָּק
 אֶחָד מִדָּה אֶחָת לְכִלְהֶנָּה:
 38 וַיַּעַשׂ אֲשֶׁרָה כִּי־זֹת כְּחֹשֶׁת
 אֲרָבָעִים בֵּת יָכִיל הַבִּיזָר הָאֶחָד
 אֲרָבַע בָּאֵשָׁה הַבִּיזָר הָאֶחָד
 בִּיזָר אֶחָד עַל־הַמְּכֹנָה הָאֶחָת
 39 לְאֲשֶׁר הַמְּלָכֹת: וַיִּתֵּן אֶת־
 הַמְּלָכֹת חֹמֶשׁ עַל־בָּתָּהּ הַבִּיזָת
 מִיָּמִין וְחֹמֶשׁ עַל־בָּתָּהּ הַבִּיזָת
 מִשְׁמָאלוֹ וְאֶת־הָיָם נָתַן מִבָּתָּהּ
 הַבִּיזָת הַיְּמָנִית קָדְמָה מִפּוֹל
 נָגַב:

Der Hauptbericht ist vollständig erhalten, falls nicht zwischen v. 27 und v. 31b β nähere Angaben über die Construction des über den Rädern befindlichen Theiles des Wagens gestrichen worden sind. Der Nebenbericht ist unvollständig, es fehlt ihm ausser dem Eingang der über die Herstellung der קִיזֹת handelnde Schluss. Die Probe aber auf die Richtigkeit der so vorgenommenen Quellenscheidung bietet die Beobachtung, dass sich die S. 157f aufgezählten doppelten Beschreibungen einzelner Wagentheile auf beide Berichte glatt vertheilen.

Es ist interessant, sich klar zu machen, dass der Besitz zweier Berichte unser Verständniss unsicher macht und den Vergleich mit den erhaltenen Resten des Alterthums erschwert. Hätten wir nur einen, so würden wir uns — obwohl vielleicht sehr voreilig — mit viel grösserer Sicherheit ein Bild der salomonischen Kesselwagen entwerfen und es leichter mit den erhaltenen Broncewagen in Einklang bringen. Weniger wäre scheinbar mehr.

Hätten wir nur den Hauptbericht, so würden wir uns die Broncewagen Salomos in zwei Stücken dem Wagen von

Larnaka ähnlicher vorstellen können. Nähmen wir die Höhe des Mundstückes nur zu einer halben Elle an, so erhielten wir nicht nur eine dem Wagen von Larnaka ähnliche, sondern auch eine viel gefälligere Construction als sie Figur 6 zeigt. Und הָלֵחַת könnten wir auf Platten zwischen einer oberen und unteren Riegelleiste deuten, ähnlich wie sie der Wagen von Larnaka zeigt. Hätten wir aber nur den Nebenbericht, so würde uns dieser gestatten an einen Wagen zu denken, der zwischen Rad und unterer Riegelleiste einen grösseren Spielraum zeigen und hierin seinerseits dem Wagen von Larnaka gleichen würde. Nur die Combination beider Berichte ergibt Figur 6. Die Ungewissheit darüber aber, ob beide Berichte richtig und einander ergänzend beschreiben, die ungenauen Angaben über die Räder und die unsichere Ueberlieferung der Angaben über die Höhe des Mundstückes machen es unmöglich, sich eine genauere Vorstellung von den קֶלָנוֹת Salomos zu bilden.

Von drei Theilen der salomonischen Kesselwagen aber können wir uns jetzt Dank den cyprischen Funden eine viel bessere Vorstellung machen. Wir wissen jetzt 1) was die כְּתֻמֹּת der Ecksäulen, 2) was die רִדּוֹת der Räder waren 3) wie das Kesselmundstück construiert war. Mag es nun, wie es nach v. 31 scheint, 1 Elle, oder, wie v. 35 a sagt, $\frac{1}{2}$ Elle, oder, wie man v. 31 gewöhnlich versteht, $1\frac{1}{2}$ Elle hoch gewesen sein, so bleibt doch die Construction die gleiche. Auf dies wichtige Resultat, das uns die cyprischen Funde zu gewinnen gestatten, ist bereits S. 155 hingewiesen worden.

Zu Ben Sirā.

Von Siegmund Fraenkel.

Im Nachfolgenden gebe ich einige Bemerkungen zu den kürzlich in der Jewish Quarterly Review (XII. S. 468ff.) veröffentlichten Fragmenten.

I. Zum Texte.

7, 35 מאודב l. מאודב (Gr. ἀρρώστω). — 8, 10 אל תצלח l. אל תצח (Gr. μὴ ἐκκαίε ἀνδρακας ἀμαρτωλοῦ). — 9, 17. 18 חכם בינה l. חכם בינה (Gr. σοφὸς ἐν λόγῳ αὐτοῦ. בינה — תבונה vgl. LXX. Prov. 5, 1). — ib. נורא בעד l. נורא בעד (Gr. φοβερόν ἐν πόλει αὐτοῦ). — 11, 5 עניי לך l. עניי לך. — 11, 12 חסד כל l. חסד כל. — 11, 19 מה יהיה חלק ועוב l. מה יהיה חלקו.

II. LAA des Gr.¹

7, 33 תן מתן (Gr. χάρις δοματος) l. מתן תן. — 9, 7 להתגבל (Gr. μὴ περιβλέπου ἐν ῥύμασι πόλεως καὶ ἐν ταῖς ἐρήμοις αὐτῆς μὴ πλανῶ) l. אל תתבגן. — 9, 8 אשה (Gr. ἐν κάλλει γυναικός) l. בן? — 9, 9a רכך... לא יד (Gr. οὐκ ἔστιν ἔφισος αὐτῶ) l. לא יערך ערכו. — 9, 17 יושך יושך (Gr. ἐν χειρὶ τεχνιτῶν ἔργον ἐπαινεθήσεται) l. בד חכמים. — 11, 5 עניי לך (Gr. ἐκάθισαν ἐπὶ ἐδάφους ὁ δὲ ἀνυπονόητος ἐφόρεσε διάδημα) l. יושבו על כסא תבל על לב עמו צניי (vgl. 2 Kön. 12, 5 u. s. w.).

¹ Es braucht kaum bemerkt zu werden, dass „LAA“ hier nicht immer wirkliche Varianten bedeuten, vielfach sind es Erklärungsversuche.

Die ursprüngliche Bedeutung der Lade Jahwe's.

Von K. Budde.

In den „Theologischen Arbeiten aus dem Rheinischen wissenschaftlichen Prediger-Verein“ (Neue Folge. Viertes Heft) hat uns Johannes Meinhold vor kurzem eine neue, sehr inhaltreiche Arbeit über „*Die Lade Jahwe's*“ geschenkt. Er bekennt sich darin unter ausführlicher Begründung vom Standpunkte unseres Faches zu der von einem Vertreter der klassischen Altertumskunde, Wolfgang Reichel¹, aufgestellten Ansicht, dass die Lade einen leeren Thron darstelle, auf dem man sich Jahwe sitzend dachte, sodass er sein Volk auf der Wanderung begleitete. Es wird sicherlich zu Erörterungen über diese neue Anschauung kommen, und, wohin auch die Wagschale sich endlich neigen möge, wir werden in jedem Falle daraus lernen können. Erwünscht aber wird es sein, dass für die Erörterung die Akten möglichst vollständig vorliegen. Meinhold hat übersehen, dass ich schon vor mehr als zwei Jahren in einem kurzen Berichte über den Inhalt des Reichel'schen Buchs zu dessen Ansicht über die Lade Stellung genommen habe. Das Übersehen ist begreiflich genug, weil mein Aufsatz in einer englischen Zeitschrift² erschienen ist. Ich biete deshalb

¹ Über vorhellenische Götterkulte. Wien 1897. Der Verfasser ist vor kurzem in Athen verstorben.

² The Expository Times, IX, 9, Juni 1898, p. 396 ff.: „Imageless Worship in Antiquity“.

Zeitschrift f. d. alttest. Wiss. Jahrg. 21. I. 1901.

hier, mit gütiger Erlaubnis des Herrn Herausgebers, den Schlussabsatz, der sich auf die Lade bezieht, in der deutschen Vorlage der englischen Übersetzung. Man wird finden, dass ich, anders als Meinhold, den Erklärungsversuch Reichels ablehne. Natürlich würde sich dieses Urteil viel weiter ausführen und begründen lassen, gerade mit Rücksicht auf Meinholds Arbeit, die meine Einwände, zu einem Teile wenigstens, ebenfalls empfindet und zu entkräften sucht. Indessen hielt ich es für besser gar nichts an der Niederschrift von 1898 zu ändern. Vielleicht ist gerade die Kürze geeignet, die Hauptpunkte desto schärfer hervortreten zu lassen.

„Es ist nicht meines Amtes, die Richtigkeit aller dieser ein weites Gebiet umfassenden Beobachtungen und Schlüsse zu prüfen und zu beurteilen. Genug, dass ich bekenne, selbst viel Anregung von ihnen erhalten zu haben, und dass ich sie hiermit weiteren Kreisen zugänglich mache. Dagegen muss ich auf einen Abschnitt zurückkommen, den ich bisher übergangen habe, einen Abschnitt, der sich ganz auf biblischem Gebiete bewegt. Zu den von ihm entdeckten Thronkulten rechnet Reichel auch den Jahwedienst Israels: die Bundeslade ist ihm nichts weiter als ein leerer Thron des Gottes, wie der Thron von Amyklai, oder noch genauer der fahrbare Thron des Sonnengottes im Heereszuge des Xerxes. Gegen diese neue Erklärung des Heiligtums Israels, die vielleicht manchem sehr verlockend erscheinen möchte, ist meines Erachtens entschiedener Einspruch zu erheben. Es ist schon darum kein Thron, weil es eine Lade ist. Denn wenn auch der Name dieses kultischen Gerätes im Laufe der Geschichte Israels mehrfach gewechselt hat, die generelle Bezeichnung als ein אֲרוֹן hat es dabei nie mit einem andren vertauscht, und dieses Wort bedeutet nicht nur im Hebräischen, sondern in nahezu allen semitischen Dialekten Lade,

Kasten, Behälter. So nennt man keinen Thron, vielmehr hat dafür das Hebräische das vollkommen geläufige Wort **קִיּוֹן**. Man wird ihn selbst dann nicht Lade nennen, wenn man, wie Reichel immerhin gewagt annimmt, zugleich einen hohlen Kasten zur Aufbewahrung von Gegenständen benutzt.¹ Denn der Thron bliebe doch die Hauptsache, und nur als seinen Teil könnte man die heilige Lade bezeichnen und von ihm unterscheiden. Nur dann würde mir Reichels Annahme möglich scheinen, wenn der Name „Lade“ späteren Ursprungs und an die Stelle der ursprünglichen Benennung „Thron“ getreten wäre. Aber gerade dieser macht den Eindruck hohen Altertums, und ein religiöser Grund für die Aufgabe des andern liesse sich schlechterdings nicht absehen. Gewiss wäre es eine schöne Vorstellung, dass Jahwe selber auf seinem Throne sitzend den Vanderzug Israels begleitet, von ihm herab die Schlachten lenkt hätte. Aber gerade nach der ältesten Überlieferung ist man keineswegs überzeugt, dass Jahwe selbst sein Volk durch die Wüste geleitet habe (S. 24f.), sondern man sieht in der Lade nur einen Ersatz seiner Gegenwart, während man ihn selbst nach wie vor auf dem Sinai thronend denkt. Nur scheinbar auch stimmen die alten Sprüche Num. 10, 35f. mit ihrem „steh auf, Jahwe“ und „setz dich, lass dich nieder, o Jahwe“ (lies שׁוּבָה statt שִׁיבָה) zu Reichels Erklärung. Denn ist die Lade ein Thron, so sitzt Jahwe fortwährend darauf, ob er nun sich fortbewegt oder stillsteht; somit wären grade dann andre Wendungen zu gebrauchen. Dazu kommt aber noch ein andres, was Reichel ganz ausser acht lässt. Die notwendige Voraussetzung für Götterthronen ist

¹ Natürlich können dies bei Reichels Auffassung nicht etwa heilige Stühle sein, die die Gottheit selbst vertreten; vielmehr hält er sich einfach an die spätere Überlieferung von den steinernen Gesetzstafeln (S. 26).

die, dass das Volk, das sie errichtet, sich den Gott als König denkt, und das ist wiederum nur dann möglich, wenn es selbst von Königen beherrscht wird. Diese Voraussetzung trifft für Israel in der Zeit, wo es nach seiner Überlieferung und Reichels Meinung die Bundeslade erhielt, nicht zu. Sollte sie dennoch ein Thron sein, so müsste Israel entweder den Jahwedienst von einem höher entwickelten, von Königen regierten Volke übernommen haben, oder die Lade wäre viel späteren Ursprungs und hätte Israel niemals auf der Wanderung begleitet. Beides muss ich für ausgeschlossen halten. Die Richtigkeit dieser Einwände lässt sich an der späteren Entwicklung prüfen und durch sie belegen. In Jes. 6, 1 erkennt Reichel eine Nachwirkung der von ihm vorausgesetzten Auffassung der Bundeslade. Ganz im Gegentheil ist Jesaja der erste, der Jahwe „König“ nennt (6, 5). Er sieht ihn 6, 1 im Tempel „auf einem hohen und erhabenen Throne sitzen, sodass die Säume seines Gewandes den Tempel ausfüllen“. Es leuchtet ein, dass dieser Thron nicht die Lade ist, ja dass Jesaja diese nicht als Jahwe's Thron betrachtet haben kann. Wäre sie ihm dies gewesen, so würde er Jahwe in seinem Tempelgesicht auf diesem seinem Throne, dem ein für allemal gewiesenen, nicht auf einem Throne haben sitzen sehen. Von da an findet sich der Königsname und der „Thron Jahwe's“ häufiger im Alten Testament, und nun kann es nicht Wunder nehmen, dass die Vorstellung sich allmählich auch an die Lade heftet. Damit hat der Beiname „der auf den Cheruben thront“ zu thun, der in I Sam. 4, 4. II. 6, 2 später eingeschoben ist; besonders stark aber neigt die Priesterschrift des Hexateuchs dazu. Mit Recht führt Reichel besonders Num. 7, 89 an; die bedeutsame Rolle der כִּסֵּא יְהוָה, die nur bei P sich findet, ist sicherlich zum guten Teil darin begründet. Es ist verhängnisvoll für Reichel, dass er

ich von Anfang an der Beschreibung der Lade in Ex. 8ff., die er nach LXX anführt, ganz beruhigt folgt, und überhaupt dieser Quelle volles Vertrauen schenkt. So er-
t er die spätesten Anschauungen an Stelle der ältesten
l kann über genuin Hebräisches keine richtigen Vor-
llungen gewinnen. Aber muss man ihm so in der Haupt-
he widersprechen, so ist doch auch das wichtig genug,
s die alten, andersartigen Vorstellungen Israels in später
t in andre einmünden, die einen so weiten Kreis um-
nnen, wie ihn Reichel wahrscheinlich gemacht hat. Und
n in Apok. 2, 13 der Altarbau zu Pergamon „Satans
ron“ genannt wird, so fällt darauf allerdings, wie Reichel
vorhebt, aus seinen Ausführungen „ein neues und helles
ht.“

Nochmals Ri 7, 5. 6.

Die Kritiker des hebräischen Textes (s. den Aufsatz des Herrn Herausgebers Bd. XVI, S. 183 ff.) behaupten:

1. „Ein stehend trinkender Mann kann nicht mit einem trinkenden Hunde verglichen werden.“

Da ist das tertium comparationis ganz willkürlich angesetzt. Zunächst unterscheidet der Text nur zwischen dem Lecken mit der Zunge und dem *לשתות ברכיו* *כרע על*. Auch nach der arabischen Zoologie ist das Lecken Eigenschaft des Hundes, dann des Wolfes, überhaupt sämtlicher Raubtiere und der Fliegen, im Gegensatz zum Saufen des friedlichen Viehes, der *بهايم*. Letzteres heisst *كرع* (*כרע*) und hat nach den Wörterbüchern als Charakteristikum, dass diese Tiere das Maul in das Wasser stecken. Auf den Menschen übertragen heisst *كرع* „mit dem Munde ins Wasser reichen vom Platze aus ohne mit den Händen oder einem Gefäss zu schöpfen“. Das war die gewöhnlichste Art im Freien aus Bächen und Pfützen zu trinken z. B. Boch. (Kairo 1309) III, 208, 210, Hamađānī Makāmen (Beirut) 194, Maid. (Bulak) I 430 und ist es noch heute.¹ Dieselben beiden Arten, das *כרע*, um direkt mit dem Mund zu trinken, und das Lecken mit der Zunge, werden in Vers 5 gegenübergestellt. Darum

¹ In den ägyptischen Städten pflegt dann das *ahl eladab su tadeln. sáf huwa jišrib ezeil = ezeil himár.*

nen die Worte **אל-פיהם בידם** weder ans Ende von Vers 5 (de, Richt. und Sam., S. 112) noch ans Ende von Vers 6 (ore, Stade) versetzt werden. Ganz abgesehen davon, s das von den Kritikern konstruierte Gottesurteil denn h etwas sehr harmlos ist: es fehlt jede Beziehung zwischen dem Thun der Kandidaten und ihrer Berufung. Da ste der alte Text besser Bescheid. Bei den Beduinen de ein tapferer Feldzug auch mit dem Lecken verglichen. Lisan clarab bringt s. v. **ولغ** zwei Verse, die je einen **ابشر بغزو كولغ الذئب** (Feldzug wie das Lecken des Wolfes) rühmen. ytag, Arab. Prov. III, 190 steht: **ابشر بغزو كولغ الذئب** (Feldzug wie der Wolf leckt). Das tertium ist 1 den Kommentaren der unbeirrte Eifer, besser wohl 1 Arab. Prov. III, 1338 „schneller als der Hund seine e schleckt“ (**اسرع من لحسة الكلب انغده**) die Schnelligkeit. s die Firāsah des palästinischen Bauern für den ihm ideren Wolf den Hund setzt, ist nur in der Ordnung. die Körperhaltung kommt es also vorerst gar nicht an, lern auf den Mund.

Der Text erzählt weiter, dass die Leckenden mit der d schöpfen. Seine Widersacher behaupten:

2. „Ein stehend Trinkender kann nicht mit der Hand schöpfen.“

So viel verlangt der Hebräer gar nicht, er verbietet nur die Kniee niederzugehen. Heute würde man im Orient

Wasser schöpfen nicht knien, sondern hocken, entweder freihändig, wie diejenigen meinten, gegen welche Ibraeus (Scholion ed. Kraus S. 27) polemisiert, oder auf

Hand gestützt, wie er selbst annimmt. Warum die 300 ipften, ist schwer zu sagen. Vielleicht hielt es die Sage unnatürlich, dass ein Mensch mit dem Munde über dem

1 Wofür man übrigens auch **ولغ** sagt, Agh. III, 33.

Wasser leckt, wo er so viel profitlicher gleich hineinfährt. Wundert sich doch Essukkarî darüber, dass der Hund selbst aus dem See mit der Zunge trinkt.¹ Dafür spricht auch die prägnante Bedeutung des כָּרַע im Arabischen. Vielleicht aber wurde der sekundäre Unterschied nur eingeführt, um dem Gideon die Sichtung überhaupt zu ermöglichen. Die alten Erzähler und Hörer solcher „Tage“ waren in diesen Details scharfe, sachverständige Kritiker.

Inhaltlich möglich ist Vers 6d sowohl מִן הַיָּם אֶל הַיָּבֵשׁ als das ἐν τῇ γλώσση αὐτῶν Lucians. Die Entscheidung hat lediglich die Formalkritik. Und da muss ich zur ersten, harten Lesart stehen, die jedem unerträglich ist, der nicht den Hundevergleich sofort nach dem מִן הַיָּם verabschieden kann. Der sogenannte lucianische Text hat viel erlebt, auch hier dürften die modernen Kritiker nur eine sänftigende Konjektur der Theologen von Cäsarea oder Antiochia wiederholen.

Die „alte crux interpretum“ verschwindet, wenn man mit der Behutsamkeit, die jedes vorrhetorische Gleichnis verlangt, an sie herantritt: Die grosse Menge steckt den Mund wie immer in das Wasser nach Art der friedlichen بهائم, die 300 Helden trinken schnell mit der Zunge wie die سباع und ihr gezähmter Vetter. Sie haben als weiteres Kennzeichen, dass sie mit der Hand schöpfen.

¹ Keškul, S. 169:

البحر غمر الماء في العيان والكلب يروى منه باللسان

Basel, 13. Juli 1900.

The Image of Jealousy in Ezekiel.

I venture to ask admission for a few lines suggested by Prof. Kraetzschmar's very full commentary on Ezekiel. He conscientiously mentions various views of the 'Image of Jealousy which provokes to jealousy' in Ezek. 8, 3, cp. 5, and in particular Gunkel's opinion (*Schöpfung und Chaos*, 141) that the true reading is **סמל הקנה** 'form of the reeds', or, of the reed-monster, i. e. Leviathan, the Chaos-monster subdued by the Light-god. Certainly this view is too artificial; but is not Gunkel on the right track? In Dec. 1898 I proposed to scholars a new solution of the problem which has been noticed by the truly liberal-minded editor of the *Revue biblique*, but which (owing to the ill-organized system of literary communication) has escaped the attention of Prof. Kraetzschmar. That the **סמל הקנאה** is, if not the Ashera which Manasseh had placed in the temple, at any rate some similar object, has been widely held, but is too vague a conjecture to satisfy us. We naturally look to Babylonia for light. Can we hesitate as to the probably true reading? **קנאה** would be **כין**, i. e. *kaivanu* = *kaimanu*, the god of the planet Saturn in Babylonia. **כ** and **ק**, both palatals, are confounded. From Am. 5, 26 we learn that this deity was worshipped at some time or other in Judah; but when? It was not in any early age that the Israelites bore in procession Saccuth or Kaivan, their 'image' (reading

in Am. *l. c.* צלמכם), but in the time of Ezekiel. Next, as to the word סמל. Here I feel upon less sure ground; yet I propose a view that is at least not unpalatable. Ezekiel may perhaps have written, not סמל, but למס *lamas*. *Lamassu* was one of the terms for the colossal winged bulls represented in Assyrian and Babylonian sculpture. If the received reading of Ezek. 8, 3. 5 is correct (see Cornill, *ad loc.*), the statue (סמל) of 'Jealousy' (rather, of Kaivan) stood at the entrance (reading במבוא) of the north gate. It is just possible that a winged bull of the Babylonian type stood there, and that the deity represented was Kaivan. Delitzsch (*Ass. HWB*, p. 381) quotes a passage, 'Thou (O Marduk!) art the *lamassu* of my life', suggesting that the great gods could be in close relation to the *lamassu* or *šēdī*. Even apart from this Ezekiel, who may quite well have known the term, may have applied *lamas* to the imported Babylonian god Kaivan in the sense (see Delitzsch) of protective deity. A late scribe, however, may not have known למס, and have written סמל.

That Ezekiel was impressed by the outward forms of Babylonian religion has often been pointed out. I think that כיון for קנאה has at any rate considerable probability, and is worth the more prominent position which I am asking of the editor of this Zeitschrift.

Oxford, Nov. 1900.

T. K. CHEYNE.

Miscellen.

Von Prof. D. Meinhold in Bonn.

1) Jes. 40, 10 **וְזָרְעוּ מְשָׁלָה לֹא**.

Der Grieche hat wohl den gleichen Text. Er übersetzt: ὁ βραχίων (αὐτοῦ) περὶ κυρίας. Die Ausleger nehmen keinen Anstoss. Duhm (1892): „Sein Arm herrscht ihm“; es soll Jahves „Kommen in Stärke und mit siegreichem Arm, seine gewaltige Gottesthat, durch die Israel erlöst wird“, ausgesagt werden. Klostermann, Deuteriojesaja 1893, S. 2: „Und mit eigenem Arm führt er das Regiment“. Dillmann-Gittel (1898) wie Dillmann (1890): „indem sein Arm für ihn waltet, also alles ihm Hinderliche, alle Feinde allmächtig niederwerfend“. Marti (1900): „Sein Arm übt ihm Herrschaft d. h. er ruht jetzt nicht mehr, er besiegt die Feinde und schafft Erlösung seinem Volke in herrlicher Gottesthat“. Wie die Neueren, so haben auch die älteren Ausleger diesen Sinn in den Worten gefunden. Aber dass Jahve „mit seinem eigenen Arme sein Regiment führt“ (Kl.), ist doch eine hier müßige Bemerkung, das thut er doch immer (v. 12). Dass aber Jahves Arm, der bisher ruhte, jetzt in Thätigkeit tritt, seinem Volke Erlösung schafft, sagen die Worte kaum aus. Dafür würde etwa **עוֹר** (51, 9), auch wohl **נִגְלָה** (53, 1) **חֲשִׁי** (52, 10) gebraucht. Auch der Dat. commodi **לֹא** wäre da störend.

Die Worte Jes. 62, 11: „**יִשְׁעֶךָ בָּא הִנֵּה שָׁכְרוּ אֹתוֹ קָעֲלָתוֹ לְסִנְיָו**“ scheinen doch irgendwie ein zwar nicht wörtliches, vielleicht auch auf einem Missverständniss beruhendes Citat von Jes. 40, 10: **וְזָרְעוּ מְשָׁלָה לֹא הִנֵּה שָׁכְרוּ אֹתוֹ קָעֲלָתוֹ לְסִנְיָו** zu sein. Das **יִשְׁעֶךָ** führt wohl auf das Verbum **הוֹשַׁע** statt **מָשַׁל**. Unter

Vergleich von Jes. 63, 5 וְיִשְׁעִי לִי וְיִרְצֵי (Jes. 59, 16. Ps. 98, 1. Ps. 44, 4 vgl. Richt. 7, 2. 1 Sam. 25, 26) schlage ich vor zu lesen: לוֹ וְיִרְעוּ מוֹשִׁיעָה (מוֹשַׁעַת) לוֹ. Die Redensart besagt stets, dass jemand ohne irgendwelche fremde Hilfe sein Werk durchsetzt, seine eigene Armeskraft benutzt und durch sie allein erreicht, was er will; oder dass jemand nicht nach fremder Hilfe fragt (1 S. 25, 26). Das passt hier ausgezeichnet; es wird dann V. 10 gesagt: Gott kommt mit seiner Kraft daher; er allein will wirken, er hilft sich selbst, wie er auch nicht von einem Fremden zu Hilfe gedungen ist, vielmehr seinen Lohn bei sich hat.

2) Jes. 52, 13 הִנֵּה יִשְׁכִּיל עַבְדִּי יְהוָה וְנִשְׂא וְנִבְּה מְאֹד.

Bei der Fülle glücklicher und unglücklicher Conjecturen zu Jes. 52, 13—53, 12, mag es ja erlaubt sein, eine neue Conjectur vorzulegen, selbst auf die Gefahr hin, dass auch sie als unglücklich verworfen wird.

Duhm nimmt an dem יִשְׁכִּיל Anstoss. Es komme im ganzen Gedicht nicht recht zur Geltung. So streicht er das Verb und nimmt יְהוָה aus dem 2ten mit Verben überlasteten Stichus in den ersten hinein und übersetzt: „Siehe mein Knecht wird erhaben sein und wird ragend und sehr hoch sein“. Dass LXX das יִשְׁכִּיל mit στήσεται übersetzen und יְהוָה nicht wiedergeben, stört ihn nicht. Es „beruht vielleicht nur auf Correctur“. Budde, „die sogenannten Ebed-Jahwe-Lieder und die Bedeutung des Knechtes Jahwes in Jes. 40—55“, S. 34f. tritt Duhm bei, indem er allerdings meint, der Grieche habe eins von den drei völlig gleichbedeutenden Verben von Anfang an unübersetzt gelassen. Nur lässt Budde das יִשְׁכִּיל, an dem auch er Anstoss nimmt, nicht einfach unter den Tisch fallen. Er sieht darin ein verderbtes יִשְׂרָאֵל und findet dann hier ebenso wie in 49, 3 und 42, 1 LXX, Israel' ausdrücklich als Knecht Jahwes bezeichnet. Marti stimmt dem zu.

Aber der Anstoss, den man an יִשְׁכִּיל nimmt, scheint mir

ganz unberechtigt. Durch Jos. 1, 7 f. 1 Sam. 18, 14 f. 2 Kön. 18, 5. Jer. 10, 21. 50, 9. Spr. 17, 8 ist die Bedeutung „Erfolg, Glück haben, vorwärts kommen“, so dass es einem „gut geht“, vollkommen gesichert. Es ist nicht einzusehen, warum für „irgend etwas, was mit **ישכיל** bezeichnet werden könnte, gar kein Raum mehr sein sollte“ (Budde). Mit dem bisher geplagten Knecht wird eine Wendung eintreten. Es kommt für ihn die Zeit des Glückes und der Anerkennung (**ישכיל**), er wird so grosse Erfolge haben, dass auch die Heiden ihm in seiner Erhöhung huldigen werden. Also was **ישכיל** ganz allgemein voranstellt, wird im Folgenden genauer ausgemalt. Hält man aber **ישכיל**, so wird man allerdings **ירום** streichen müssen. Dass es in 13 b störend ist, empfinden ja Duhm und Budde, die es nach 13 a verweisen. Dass das „hoch sein“ (**ירום**) vor dem „erhöht werden“ (**נשא**) unpassend ist, liegt auf der Hand. Dass es dem „hoch, erhaben sein“ (**נבה**) im Wege steht, sich mit ihm stösst, ist ebenso klar. Wenn der Grieche **ירום** nicht übersetzt, so kann er etwas derartiges ja gefühlt haben. Es ist aber ebenso möglich, dass er wie öfters ein ihm unleserliches Wort nicht wiedergab, während in den hebräischen Handschriften ein unpassendes **ירום** aus den Zeichen gelesen ward. Der Grieche könnte also hier auf einen Textfehler hinweisen. Ich vermute, dass es ursprünglich: **עבר יהוה** hiess. Denkt man sich das **יהוה** wie das **יִרְם** in althebräischer Schrift geschrieben, so sieht man, wie leicht eine solche Verlesung war:

יהוה: **יִרְם**
 יִרְם: **יִרְם**

Da in der althebräischen Schrift die Worte nicht durch Zwischenräume, vielmehr nur durch leicht verlöschende Punkte getrennt war, lag es nahe das **י** von **יהוה** zu **עבר** zu ziehn und **עבר** zu lesen. Das ergab sich um so leichter, da vorher ja Rede Gottes ist, da ferner die Erinnerung an das **עבר** 42, 1 und an das Jes. 40—55 so gern gebrauchte **עבר**

in der Rede Jahwes dazu führen konnte. Dann blieb also von נַחַם übrig: נַחַם. Das konnte unschwer im Hinblick auf das folgende נַחַם und נַחַם als ein נַחַם d. i. נַחַם gelesen werden, wenn die Buchstaben nur ein wenig undeutlich waren. Da nun das נַחַם in dem textuell sehr verdächtigen Verse 53, 11 bei dem Griechen ohne Suffix erscheint (εὐδουλεύοντα πολλοῖς) das נַחַם „ich will teilen“ nach allgemeiner Ansicht in נַחַם (LXX κληρονομήσει) „er wird erben“ zu ändern ist, fällt jeder Anlass hin, in 52, 13—53, 12 irgendwie eine Rede Jahwes zu sehen. Ich halte das für einen Vorteil. Denn dass der bei allen bisherigen Erklärungen anzunehmende und durch nichts angedeutete Wechsel in der Person der Redenden höchst störend ist, darüber vermag alle Kunst der Ausleger nicht hinwegzutäuschen. Nach den einen redet erst Jahve (52, 13—15), dann ohne Einführung die Heiden (53, 1—8), dann der Prophet (9—10), gleichfalls ohne Einführung; dasselbe gilt zuletzt von der Rede Jahwes, die man wieder in 53, 11—12 findet. Oder andere verteilen so: 52, 13—15 Rede Jahwes, 53, 1 des Propheten, 53, 2—8 des Volkes, 53, 9—10 des Propheten, 53, 11—12 Jahwes. In 49, 1ff. werden die verschiedenen Reden doch sehr deutlich eingeführt. Diese Schwierigkeit fällt bei unsrer Textänderung fort. Wir haben dann die fortlaufende Rede einer Persönlichkeit (sei es Einzel- sei es Collectivpersönlichkeit) über Schicksale und Bedeutung des Gottesknechtes. Ich lese also: הנה ישכיל עבר יהוה ונשא (ינשא) ונבה מאד.

3. Jes. 61, 6^b lautet: הָיָלָה זֵמַר וְנִכְבְּדוּם תְּהִיפֹרֵר.

An dem תְּהִיפֹרֵר hat man mit Recht Anstoss genommen. Eine תְּהִיפֹרֵר giebt es nicht. Man setzt es wohl dem Verbum תְּהִיפֹרֵר „vertauschen“ gleich. Doch das ist kaum berechtigt. Denn תְּהִיפֹרֵר = תְּהִיפֹרֵר Jer. 2, 11^a. ist doch wohl nur Verschreibung, wie 11^b zeigt. Und selbst jene Gleichsetzung zugegeben: man erhält doch keinen passenden Sinn. Es wird übersetzt: „Ihr

werdet mit ihrer Herrlichkeit euch auswechseln gegen sie“ d. h. „in ihre Herrlichkeit werdet ihr eintreten“ (Dillm., Ryssel bei Kautzsch u. a.). Aber es ist doch sehr fraglich, ob בכבודם בתקפא — etw. anzunehmendem ותקפא ותכבודם das heissen kann. Sie sollen sich doch nicht austauschen gegen sie mit ihrer Herrlichkeit, sondern die Herrlichkeit ihrer Feinde tauschen mit der eigenen Armseligkeit. Es müsste also etwa so lauten: בקלונכם תקפא ותכבודם vgl. Hos. 4, 7. Lev. 27, 10.

Deshalb hat man lesen wollen: ותקפא vgl. Ps. 94, 4 was „sich erheben, einherstolzieren“ heissen soll und mit dem Wort תפא — „Gipfel“ zusammengenommen wird. Aber das Verbum תפא hat im Hebr. sonst nur die bekannte Bedeutung „sprechen, sagen, befehlen“. Damit kommt man auch Ps 94, 4^b gut aus, mag man nun, und dafür spricht 4^a: ידעו, ידברו, עתה, mit Baethgen übersetzen: es reden hin und her alle die Missethäter (ותקפא כל מעלי און) oder mit Duhm: „Sie geberden sich heroisch“, als Befehlshaber (Emire) und dabei auf תפא — „befehlen“ zurückgehn. — Überdies wird Jes. 61, 5 ff nur ausgesagt, dass die Heiden Diener der Juden sein werden, dass diese in den Besitz des Vermögens jener kommen sollen. Dass sie in der jenen entzogenen Pracht stolz und prahlend einhergehn ist ein dem Zusammenhange ferner liegender Gedanke.

Neuerdings liest Cheyne (the book of the prophet Isaiah 1899), dem sich Marti in seinem Kommentar anschliesst: ותקפא unter Vergleich von Prov. 25, 6 und Jes. 63, 1. Die Septuaginta mit ihrem θαυμασθήσεσθε soll darauf führen, wie sie Lev. 19, 15 ותקפא mit θαυμάσεις wiedergiebt. Also etwa: „ihr werdet euch schmücken mit ihrer Herrlichkeit.“ Aber Prov. 25, 6 bringt für ותקפא die Bedeutung „sich rühmen, sich brüsten“; also „ihr werdet euch brüsten in ihrer Pracht“, ein Gedanke, der wie eben erwähnt, durch den Zusammenhang nicht an die Hand gegeben wird. Ausserdem beweist die Thatsache, dass in Lev. 19, 15 ותקפא durch θαυμάσεις mehr ersetzt als übersetzt ist,

kaum, dass der Grieche im allgemeinen תר mit θαυμάζειν wiedergab. Prov. 25, 6 ist תתהר mit ἀλαζονεύου Jes. 63, 1. תר mit ὕψαιος übersetzt.

Noch weniger kann es gefallen, nach A πορφυρωθήσεσθε (cod. 88. Field) auf Zenners Vorschlag (Zeitschr. f. kath. Theol. 1888. S. 257) zu lesen: תתהר also etwa: „ihr werdet mit Purpur besetzt, bekleidet sein“. Aber dann ist das תתהר lästig. Ausserdem ist תר in dieser Bedeutung im Alten Testament nicht belegt. Es heisst entweder Ex. 2, 3 (von תר Asphalt) „zupicken“ oder „brausen, schäumen“ (so auch Ps. 75, 9); Poalal „erregt, entzündet sein“, so Thren. 1, 20. 2, 11 und auch Hiob 16, 16.

Dass für Jes. 61, 6b der Sinn erfordert wird, „ihr werdet in den Besitz der Kabod der Heiden kommen“, ist ja klar. Dieser Sinn wird am besten erreicht, wenn man dem Winke der Septuaginta folgt. Sie hat wie bemerkt: θαυμασθήσεσθε. Das ist doch wohl תתהר, Hithpael von תהר, welches hier fälschlich passivisch, Hab. 1, 5 richtig activisch (θαυμάσατε) gefasst wurde (vgl. auch Jer. 4, 9 תתהר — θαυμάσονται), wenn nicht das passivische Futurum hier medialen Sinn haben sollte, wie vielleicht Apocalypse 17, 8. Westcott-Hort; doch das verbietet Jes. 61, 6 der Zusammenhang. Es kann nur heissen sollen: in ihrer Pracht sollt ihr bewundert werden. Dies תתהר, welches der Übersetzer in seiner Handschrift vorfand, konnte ein Gehörfehler des Abschreibers sein, der ein ihm etwa diktirtes תתהר als תתהר verstand und schrieb. Ich lese also: (od. pausal תתהר תתהר) וְכָבוֹדָם תִּתְּנוּ „das Vermögen der Völker werdet ihr essen und von ihrem Reichtum geniessen“. Also כבוד wäre hier wie 49, 17. Jes. 10, 3 u. ö. „Reichtum“. Wen das כ vor כבוד verdriesst, das übrigens bei טעם ebensogut wie bei אכל (Ri. 13, 16. Hi. 21, 25. Sach. 11, 1) wird stehen können, der lese תתהר תתהר. vgl. zu טעם noch Ps. 34, 9. Prov. 31, 18. 1 Sam. 14, 24.

Bibliographie.

- † Delaurier, E., Critique de la bible. Paris 1900. 121 S. 8°.
- † Hetzenauer, M., Wesen und Principien der Bibelkritik auf katholischer Grundlage. Unter besonderer Berücksichtigung der officiellen Vulgataausgabe dargelegt. Innsbruck 1900. XII, 212 S. 8°.
- Margoliouth, D. S., Lines of Defence of the Biblical Revelation s. Expositor (july 1900), No. 7 (The Unity of Job) (aug. 1900) No. 8 (The Argument from Silence) (aug.-sept. 1900) No. 8, 9 (The Bible of the Jews).
- † Urquhart, J., Die neueren Entdeckungen und die Bibel. Vom Verf. autorisierte Uebersetzung. Stuttgart 1900. XIV, 333 S. 8°.
- † Dictionary of the Bible, dealing with its Language, Literature etc. ed. by J. Hastings with the assistance of J. A. Selbie. Vol. III. Edingburgh 1900. 912 p. 8°.
- † Swete, H. B., Introd. to O. T. in Greek. App. cont. the Letter of Aristeas ed. by N. St. J. Thackeray. London 1900. 606 S. 8°.
- † Aristeae ad Philocratem epistula cum ceteris de origine versionis LXX interpretum testimoniis Ludovici Mendelssohn schedis usus edidit P. Wendland. Lipsae 1900. XXXII, 229 S. 8°.
- † La Sainte Bible Polyglotte contenant le texte hébreu original, le texte grec des Septante, le texte latin de la Vulgate et la traduction française de M. l'abbé Glaire, avec les différences de l'hébreu, des Septante et de la Vulgate, des introductions, des notes, des cartes et des illustrations par F. Vigouroux. t. 1, renfermant le Pentateuque. Paris 1900. 1034 S. 8°.
- The Book of Numbers printed in colors with notes by J. A. Paterson. Leipzig 1900. IV, 67 S. 8° (= The Sacred Books of the O. T. Part 4).
- † Second-Oltramare, La sainte bible. Ancien T., version de L. Second; nouveau T., version de H. Oltramare. Paris 1900. 1567 S. 8°.
- † Robert, U., Heptateuchi partis posterioris versio latina antiquissima e codice Lugdunensi. Avec fac-simile, des observations paléograph. et philolog. sur l'origine et la valeur de ce texte. Lyon 1900. XXXVI, 163 S. 4°.
- † Hirsch, J., Fragment e. arab. Pentateuch-Uebersetzung. Lpzg. 1900. XXXVII, 79 S. 8°.
- † The Amherst Papyri being an account of the Greek Papyri in the collection of Lord Amherst by B. P. Grenfell and A. S. Hunt. Part I: The Ascension of Isaiah and other theological Fragments. With nine plates. London 1900. VI, 48 S. 4°. Mit 9 Tafeln (Ent-
- Zeitschrift f. d. alttest. Wiss. Jahrg. 21. I. 1901.

- hält auch einige kleinere a. t. Fragmente: Gn 1, 1–5 nach LXX und Aquila [aus der Zeit Constantins], Hi 1, 21f. 2, 3. Fragmente von ψ 108. 118. 135. 138–140).
- † Baron, S., Saadia Al-fajjūmī's arabische Psalmenübersetzung und Commentar (Ps. 50–72). Nach einer Münchener und einer Berliner Handschrift herausgegeben, übersetzt u. mit Anmerkungen versehen. Erlangen 1900. 83, XXIX S. 80.
- † Schønning, C., Mosebøgenes Kilder. En Kort Fremstilling af Hovedpunkterne i den bibelkritiske Undersøgelse. Kristiania 1900. 84 S. 80.
- † Müller, W. Max, Die Söhne Javans Genes 10 s. Orient. Litt. Ztg. 1900, S. 288–291.
- Jastrow, M. jr, The fourteenth chapter of Genesis and recent research s. JQR vol. XIII, oct. 1900, no 49, S. 42–51.
- Seydl, E., Zur Strophik des Jakobsegens s. ZkTh 1900, 3, S. 576–578.
- Seydl, E., Jakobs letzte Worte an Ruben s. ZkTh 1900, 4, S. 738–748.
- Hommel, F., Gen 49, 21 s. The Expos. Tim. vol. XII, 1 (oct. 1900), S. 46 (v. 21^b soll gelautet haben $\text{וְיָגִיד לְךָ אֶת־בְּרִיתִי}$ oder $\text{וְיָגִיד לְךָ אֶת־בְּרִיתִי}$ und bedeuten: „which casteth [bringeth forth] he-goat lambs“).
- Baentsch, B., Exodus-Leviticus, übers. u. erklärt. Göttingen 1900. IV, 441 S. 80. (Handkommentar 1. Abth. II. Bd. 1. Theil.)
- † Norup, W., Ved Sinai. II. Helligdommen. — Proestedømmet. — Fald og Oprejsning. — Opbyggelig Udloegning af 2den Mosebog Kap. 25–40. København 1900. 184 S. 80.
- Gall, A. Frh. v., Zusammensetzung und Herkunft der Bileam-Perikope in Num 22–24 s. Festgruss Bernhard Stade dargebracht. Giessen 1900, S. 1–47.
- Le franc, Ém., Notes exégétiques, deux notes sur les oracles de Balaam s. Rev. bibl. 90 année, no. 4, 1. oct. 1900, S. 599f.
- Cameron, G. G., A New View of Deuteronomy s. The Expos. Tim. vol. XII, 1 (oct. 1900) S. 15–19 (Bezieht sich auf Duff, Old Testament Theolog. vol. 2).
- † Walpole, G. H. S., Handbook to Joshua. London 1900. 168 S. 80.
- † Neteler, B., Das Buch der Richter der Vulgata u. des hebräischen Textes übers. u. erklärt: Münster 1900. VI, 134 S. 80.
- Nowack, W., Richter-Ruth, übers. und erklärt. Göttingen 1900. XXVIII, 201 S. 80. (Handkommentar 1. Abth. II. Bd. 1. Theil.)
- Segond, A., Le cantique de Débora étude exégétique et critique. Genève 1900. Thèse. VIII, 97 S. 80.
- † Stephan, K. L., Das Debora-Lied. Erlangen 1900. 46 S. 80.
- † Stosch, G., Alttestamentliche Studien V. Th. Die Urkunden der Samuelsgeschichte. Gütersloh 1900. VII, 200 S. 80.
- Rae, G. M., A Note on Naaman s. The Expos. Tim. XII, 3 (dec. 1900), S. 142f.
- † Rambaud, E., Le premier Esaie, étude d'histoire et de théologie bibliques. Cahors 1900. 116 S. 80 (Thèse).
- † Schwartzkopff, P., Die Weissagungen Jesaia's gegen Sanherib. Wernigerode 1900. 45 S. 80 (Prgr.).
- Budde, K., The Opening Verses of the Book of Ezekiel s. The Expos. Tim. vol. XII, 1 (oct. 1900) S. 39–43.
- Hirsch, M., Die 12 Propheten, übersetzt u. erläutert. Frankfurt a./M. 1900. V, 536 S. 80 (deutsch u. hebr.).

- Löhr, M., Untersuchungen zum Buch Amos. Giessen 1901. VI, 67 S. 8° (Beihefte zur ZATW, 4).
- † Bevan, F., Last parabel of Ezeziel. London 1900. 200 S. 8°.
- Condamin, A., Le prétendu „Fil à plomb“ de la vision d'Amos s. Rev. bibl. 9^e année, no. 4, 1. oct. 1900, S. 586—594.
- Gray, G. B., The Royal Ancestry of Zephaniah s. The Expos. July 1900, no. 7, S. 76—80.
- † M'William, T., The Book of Jonah s. The Expos. Tim. XII, 2 (nov. 1900), S. 77—80.
- † Meyer, F. B., Prophet of hope. Studies in Zechariah. London 1900. 126 S. 8°.
- Budde, K., Psalm Problems s. The Expos. Tim. XII, no. 3 (dec. 1900), S. 139—142.
- Couard, L., Die Behandlung u. Lösung des Problems der Theodicee in den Psalmen 37, 49 u. 73, ThStKr 1901, 1, S. 110—124.
- Noordtzijs, M., De achtensestigste Psalm s. Tijds. v. Geref. Theol. Apr. 1900, S. 277—289, Juni, S. 244—270, Aug. S. 1—33.
- König, Ed., ψ 68, 27^b s. The Expos. Tim. XI, 12 (sept. 1900), S. 565f.
- Rothstein, J. W., Psalm 78 ein Zeuge für die jahwistische Gestalt der Exodus-Tradition s. ZwTh. 1900, 4, S. 532—585.
- Zenner, J. K., Die Ἀποστροφὴς des 110. Psalms s. ZkTh. 1900, 3, S. 578—584.
- Smith, D., The Songs of the Ascents s. The Expos. Tim. XII, 2 (nov. 1900), S. 62—65.
- Hontheim, J., Bemerkungen zu Job 32, 6—33, 30 s. ZkTh. 1900, 3, S. 569—575.
- Hontheim, J., Bemerkungen zu Job 33, 31—35, 10 s. ZkTh 1900, 4, S. 742—751.
- † Meusel, O., Die Stellung der Sprüche Salomos in der israelitischen Litteratur- und Religionsgeschichte. Schleiz 1900. 75 S. 8°.
- Chajes, H. P., Etwas über die Pešita zu den Proverbien s. JQR. vol. XIII, oct. 1900, no. 49, S. 86—91.
- Müller, D. H., Textkritische Glossen zu den Proverbien Cap. 23 und 24 s. WZKM XIV, 1/2, S. 149—152.
- Schloegl, N., Études métriques et critiques sur le livre des Proverbes s. Rev. bibl. 9^e année, no. 4, 1. oct. 1900, S. 518—524.
- † Hoekstra, H., Salomo's Hooglied, tweede deel. Elf leerredenen over het vierde, vijfde en zesde hoofdstuk. Utrecht 1900. IV, 151 S. 8°.
- Dvořák, R., HL 6, 11 s. WZKM XIV, 1/2, S. 174f. (עַם נָדָב soll bedeuten: ein edler Landsmann).
- Kaufmann, M., Is the „Song of Songs“ a Mystical Poem? s. The Expos. oct. 1900, no. 10, S. 241—251.
- † Kok, J., Salomo's Prediker gerangschikt en verklaard. 3 dl. Kampen 1900. 526 S. 8°.
- † Grünthal, J., Die syrische Uebersetzung zum Buche Esther. Breslau 1900. 55 S. 8° (Diss.).
- † Erbt, W., Die Purimsage in der Bibel. Untersuchungen üb. das Buch Ester u. der Estersage verwandte Sagen des späteren Judentums. Ein Beitrag zur vergleichenden Religionsgeschichte. Berlin 1900. V, 92 S. 8°.
- † The Book of Daniel. With introd. and notes by S. R. Driver.

- Cambridge 1900. CVI, 215 S. 8° (Cambridge bible for schools and colleges).
- † Jacobsen, J., Daniels Bog og de nyere Sprogundersøgelser. København 1900. 56 S. 8°.
- König, Ed., Die siebenzig Jahrwochen in Dan. 9, 24—27 s. NkZ 1900, 12, S. 1003—1013.
- Hogg, H. W., The Ephraim Genealogy s. JQR vol. XIII, oct. 1900, no. 49, S. 147—154.
- Kraetzschmar, R., The Original Name of the First Book of Maccabees s. The Expos. Tim. XII, 2 (nov. 1900), S. 93—95 (Σαφφὸς Σα[ρ]βανναλ des Origenes soll hebräisches: מַלְאָכֵי שְׁרָיָהּ כְּנִי אֵל wiedergeben).
- Niese, B., Kritik der beiden Makkabäerbücher nebst Beiträgen zur Geschichte der makkabäischen Erhebung II s. Hermes 25, 4, S. 505—541.
- Grieve, A. J., Saramel-Asaramel s. The Expos. Tim. XI, 12 (sept. 00), S. 564.
- † Buhl, F., Den hebraiske tekst til Sirachs bog s. Teol. Tidsskr. 1900, 4, S. 273—311.
- Lévy, Isr., Notes sur les ch. 7, 29—12, 1 de Ben Sira éditées par Elkan N. Adler s. JQR vol. XIII, oct. 1900, no. 49, S. 1—17.
- Margoliouth, D. S., The Cairene Ecclesiasticus s. The Expos. Tim. vol. XII, 1 (oct. 1900), S. 45 f.
- † Müller, W. Max, Zum Sirachproblem s. Orient. Litt.-Ztg. 1900, 6, S. 209—211.
- Ryssel, V., Die neuen hebräischen Fragmente des Buches Jesu Sirach s. ThStKr. 1900, 4, S. 505—541. 1901, 1, S. 75—109.
- † Strauss, D., Sprachliche Studien zu den hebräischen Sirachfragmenten s. Schweiz. Theol. Zeitschr. 1900, 2, S. 65—80.
- Touzard, Les nouveaux fragments hébreux de l'Écclesiastique (suite et fin) s. Rev. bibl. 9^e année, no. 4, 1. oct. 1900, S. 525—563.
- Guidi, L., Il testo copto del testamento di Abramo s. Rendic. d. R. Ac. dei Lincei IX, 3/4, p. 157—180.
- Guidi, L. Il testamento di Isacco e il testamento di Giacobbe s. Rendic. d. R. Ac. dei Linc. IX, 3/4, p. 223—264.
- Conybeare, F. C., The Testament of Job and the Testaments of the XII Patriarchs s. JQR. vol. XIII, oct. 1900, no. 49, S. 111—127.
- The Ascension of Isaiah. By R. H. Charles. London LXXIV, 155 S. 8°.
- Bonwetsch, N., Die apokryphe Leiter Jacobs s. NGGW 1901, 1, S. 76—87.
-
- Bacher, W., Ein hebräisch-persisches Wörterbuch aus dem 14. Jahrhundert. Strassburg 1900. IV. 135. 76 S. 8°.
- Bittner, M., Armenische u. arabische Etymologien s. WZKM XIV, 1/2, S. 162—165.
- Cheyne, T. K., The word Armageddon. On an Assyrian Loan-word in Hebrew, and on מַגְדּוֹן s. PSBA, vol. 22, parts 4/5, p. 165 f.
- † Flament, R., A propos de la métrique des Hébreux s. Science Cath. 1900, 7, S. 632—641.
- Hatch, Edw. and Redpath, H. A., A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the O. T. (including the Apocryphal Books). Supplement by H. A. Redpath, fasc. 1 containing a Con-

- cordance of the Proper Names occurring in the Septuagint. Oxford 1900. 162 S. 8°.
- König, Ed., Die Hyperbel s. NkZ 1900, 9, S. 729—740.
- König, Ed., Is there a Rhetorical Use of „Not“ in Hebrew? s. The Expos. Tim. vol. XII, 1 (oct. 1900), S. 44f.
- König, Ed., Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die biblische Literatur komparativisch dargestellt. Leipzig 1900. VI, 421 S. 8°.
- Lévy, Is., Sur quelques noms sémitiques de plantes en Grèce et en Égypte s. Rev. archéol. t. 36, mai-juin 1900, S. 334—344 (Σίλφιον. μαγδόαρις. μάσπερον. σίσων. ασβουλούλου. lablana?).
- Mandelkern, S., Veteris Testamenti concordantiae hebraicae. Editio minor exemplis omissis. Leipzig 1900. IX, 1011 S. 8°.
- Nöldeke, Th., Die Namen der Wochentage bei den Semiten s. Zeitschr. f. deutsche Wortforschung 1, 2/3 (1900) S. 161—163.
- Zorell, F., Spiritus asper u. lenis hebräischer Wörter u. Eigennamen im Griechischen s. ZwTh 1900, 4, S. 734—738.
- Baldensperger, W., Das spätere Judenthum als Vorstufe des Christenthums. Giessen 1900. 30 S. 8°.
- † Ebstein, W., Die Medicin im A. T. Stuttgart 1900. VIII, 184 S. 8°.
- † Faure, E., La sagesse divine dans la littérature didactique des hébreux et des juifs, Montauban 1900. 73 S. 8° (Thèse).
- Gall, A. Frh. v., Die Herrlichkeit Gottes eine biblisch-theologische Untersuchung ausgedehnt auf das A. T., die Targume, Apokryphen, Apokalypsen u. das N. T. Giessen 1900, IV, 109 S. 8°.
- † Geden, A. S., Studies in eastern religions. London 1900. 392 S. 8°.
- Giesebrecht, F., Die Geschichtlichkeit des Sinaibundes untersucht. Königsberg i. Pr. 1900. III, 65 S. 8°.
- † Hommel, F., Die Insel der Seligen in Mythos und Sage der Vorzeit. München 1900. 42 S. 8°.
- † Hommel, F., Der Gestirndienst der alten Araber u. die altisraelitische Ueberlieferung. München 1900. 32 S. 8°.
- † Jevons, F. B., The place of Totemism in the evolution of religion. Folk Lore 1899, dec., S. 369—383.
- † König, Ed., Das Berufungsbewusstsein der alttestamentlichen Propheten. Barmen 1900. 28 S. 8°.
- † Lallemand, L., De l'exercice de la bienfaisance chez le peuple hébreu s. Séanc. et Trav. de l'Ac. d. sciences mor. et pol. 1900, juin, p. 611—642.
- † Mc Ilhany, H. M. jr., The holy spirit in the O. T. Stennton 1900. 108 S. 8° (Thesis).
- † Marett, R. P., Pre-animistic religion s. Folk Lore 1900, june, p. 162—182.
- Meinhold, J., Die Lade Jahves. Tübingen u. Leipzig 1900. 45 S. 8°. S. A. aus Theol. Arbeiten aus dem Rhein. wiss. Prediger-Verein. Neue Folge. Hft. 4.
- Müller, D. H., Eine Vermuthung über den Ursprung des Namens JHWH s. WZKM XIV, 1/2, S. 172f. (Gegen Spiegelbergs Hypothese).
- Reinach, S., Les interdictions alimentaires et la loi mosaïque s. RÉJ. t. 41, no. 81 (juill.-sept. 1900), S. 144—147.

- Rothstein, J. W., Der Gottesglaube im alten Israel u. die religionsgeschichtl. Kritik. Halle 1900. VI, 49 S. 8°.
- † Schaefer, R., Das Passah-Mazoth-Fest, nach seinem Ursprunge, seiner Bedeutung u. seiner innerpentateuchischen Entwicklung im Zusammenhange m. d. israelitischen Kultusgeschichte untersucht. Gütersloh 1900, VII, 348 S. 8°.
- Sellin, E., Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde nach dem babylonischen Exil. I. Der Knecht Gottes bei Deuteronomesaja. II. Die Restauration der jüdischen Gemeinde in den Jahren 538—516. — Das Schicksal Serubbabels. Leipzig 1901. IV. 302. IV, 199 S. 8°.
- van der Flier, A., Eene nieuwe hypothese over het ontstaan van het Jodendom s. Theol. Studiën 1900, 3/4, S. 291—318.
- † Walter, F., Die Propheten in ihrem sozialen Beruf u. dem Wirtschaftsleben ihrer Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte der Sozialethik. Freiburg i. Br. 1900. XVI, 280 S. 8°.
- † White, W. W., Studies in O. T. characters. London 1900. 450 S. 8°.
-
- † Bruston, C., Hadrak, père de Retzin, roi de Damas s. *Rév. de Théol. et de Quest. Rel.* 1900, 3, p. 208—215.
- † Ginzell, F. K., Spezieller Kanon der Sonnen- und Mondfinsternisse für das Ländergebiet der klassischen Altertumswissenschaften und den Zeitraum von 900 v. Chr. bis 600 n. Chr. Mit 3 Karten im Texte und einem Atlas von 15 kolorierten Karten. Berlin 1899. 271 S. 4°.
- Hommel, F., The Earliest Language of the Israelites s. *Expos. Tim.* XII, 2 (nov. 1900), S. 96.
- König, Ed., Did the Israelites down to the Time of Joshua speak „a pure Arabic Dialect“? s. *The Expos. Tim.* XII, 3 (dec. 1900), S. 143 f.
- † Lamb, C., Essay's of Elia 2nd series. Ed., with notes, by N. L. Hallward. Intr. by S. C. Hill. London 1900. 390 S. 8°.
- † Lehmann, C. F., Xerxes u. die Babylonier s. *Wochenschr. f. klass. Philol.* 1900, Sp. 959—965.
- Marmier, G., La campagne de Sisara contre Baracq s. *Rev. bibl.* 9^e année, no. 4, 1. oct. 1900, S. 594—599.
- † Maspero, G., Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique. Les empires. vol. III. Paris 1900. 826 S. 4°.
- † Noordtsij, A., Eenige bladzijden uit Israëls geschiedenis II s. *Tijdschr. v. Geref. Theol.* 1900, 6 blr. 217—230.
- † Prašek, J. V., Forschungen zur Geschichte des Alterthums. III. Zur Chronol. d. Kyros. Zur Behistuninschrift I. Leipzig 1900. 38 S.
- † Schlatter, A., Israels Geschichte von Alexander dem Grossen bis Hadrian. Calw & Stuttgart 1900. 342 S. 8° (Reiche der alten Welt 3. Bd.).
- † Selwyn, J. H., Biblical chronology. From sacred scriptures by revelation to man. London 1900. 180 S. 8°.
- † Tostivint, Esdras et Néhémie s. *Muséon* 1900, Vol. I, 2, p. 191—224.
- † Winckler, H., Geschichte Israels in Einzeldarstellungen. Teil II. Die Legende. Leipzig 1900. VIII, 300 S. 8°.

- ZDPV. Bd. XXIII, Heft 1/2. — Hartmann, M., Beiträge zur Kenntniss der syrischen Steppe. (Forts.) — Gautier, L., Nachtrag zu ZDPV XXI, S. 187 ff. — Bücheranzeigen. —
- M. u. N. dDPV 1900, No. 1. I. Mittheilungen. — Sellin, Mittheilungen von meiner Palästina-reise 1899. — Schumacher, G., Inschriften aus Dscherasch u. Umgebung. — — Kurze Mittheilungen. — II. Nachrichten: Geschäftliche Mittheilungen. —
- Pal. Explor. Fund. — Quart. Stat. — July 1900. — Notes and News. — Bliss, F. J., Second Report on the Excavations at Tell ej-Judeideh. With Notes by Mr. Macalister. — Macalister, R. A. B., A Dolmen near Beit Jibrin. The Rock-cut Tombs in Wādy er-Rahabi. Cup-Marks at Tell ej-Judeideh. — Souter, A., Note on Greek Inscription. — Hanauer, J. E., Notes on Sculptured Slabs, Terra-Cotta Coffins, and Rock-Hewn Vats. — Clermont-Ganneau, Inscribed Jar-Handles of Palestine. — Schick, C., Mar Metri: or the Greek Convent of St. Demetrius at Jerusalem. — Pinches, Th. G., The Collection of Babylonian Tablets belonging to Joseph Offord. — The Babylonian Tablet in the College Museum at Beirūt. — Hill, Gray, The Dead Sea. — Badger, W. C., The Sun standing Still on Gibeon. — Glaisher, J., Results of Meteorological Observations taken at Jerusalem and Tiberias. — List of Casts and Impressions of Stamps on Jar-handles sent to London by Dr. Bliss, April 27th, 1900. —
- October 1900. — Notes and News. — Report of the Annual Meeting. — Bliss, F. J., Report on the Excavations at Tell Sandahannah. — Macalister, R. A. St., Preliminary Observations on the Rock-cuttings of Tell Sandahannah. — Macalister, R. A. St., Alphabet of Letters used on Old-Hebrew Jar Seals. — Welch, F. B., The Influence of the Aegean Civilisation on South Palestine. — Curtiss, S. L., High Place and Altar at Petra. — Schumacher, G., Reports from Galilee. — Hanauer, J. L., Rock-hewn Vats near Bitt Eijūb and Note by S. Merrill. — Wilson, Ch., The dead Sea. — Jennings-Bramley, W. E., Sport among the Bedawīn. — Sayce, Note on the Greek Inscriptions found at Tell Sandahannah. — Macalister and Clermont-Ganneau, Notes on Greek Inscription in Wādy er-Rahabi. — Pinches, Th. G., Collection of Babylonian Tablets belonging to Joseph Offord. — Offord, J., Note on the Winged Figures on the Jar-handles discovered by Dr. Bliss. —
- † Jullien, M., La nouvelle Mission de la Compagnie de Jésus en Syrie (1831—1895). Paris et Lyon. 1899. 2 voll. XI. 354. 312 S. 80. L(a)grange, Les fouilles anglaises s. Rev. bibl. 9^e année, no. 4, 1. oct. 1900, S. 607—609.
- Lammens, H., Au pays des Nosairis s. Rev. de l'Or. chrét. 5^e année (1900), no. 2, S. 303—318 no. 3, S. 423—444.
- † Mommert, C., Golgotha und das heilige Grab in Jerusalem. Leipzig 1900. VIII, 280 S. 80.
- Nau, F., Répertoire alphabétique des monastères de Palestine (fin) s. Rev. de l'Or. chrét. 5^e année (1900), no. 2, 272—392.
- Reinach, S., Découverte de tombes gréco-romaines à Jérusalem s. Rev. archéol. t. 36 (mai-juin 1900, S. 392—396.
- Ronzevalle, Note sur les ruines de Deir-el-qala'a s. Compt. rend. Ac. des Inscr. et belles lettres 1900, mars-avril, S. 232—259.
- Schulten, Ad., Die Mosaikkarte von Madaba u. ihr Verhältniss zu den

- Catalog der Bibliothek der DMG. 1. Band. Drucke. 2^{te} Auflage bearbeitet v. Pischel, A. Fischer, G. Jacob. Leipzig 1900. 726 S. 8^o.
- Füller, D. H., Die Inschrift von Nakb-el-Hagar s. WZMK XIV, 1/2, S. 173f.
- Füller, D. H., Palmyrenisches Bild mit Inschrift s. WZMK XIV, 1/2, S. 172.
- Nallino, C. A., I manuscritti arabi, persiani, siriaci e turchi della biblioteca Nazionale e della R. Acad. delle Scienze di Torino. Torino 1900.
- Silcher, E. J., Phoenician Inscription at Greenock s. PSBA., vol. 22, parts 6/7, p. 273f.
- Touvier, J., Baal-Arvad d'après la numismatique des rois phéniciens d'Arvad, durant la période préalexandrine (450 à 332 avant JC) s. Journ. As. 9^e sér. t. 16, no. 2 (sept. oct. 1900) S. 347—359. (Conclusion: Baal-Arvad ne fut autre que Dagon ichthyomorphe. Cette divinité ascalonienne s'est plus tard transformée en Poseidon, avec les progrès de l'hellénisme sous la domination des Séleucides).
- Simon, J., Encore l'inscription d'Arles s. RÉJ. t. 41, no. 81 (juill.-sept. 1900) S. 154f.
- Winckler, H., Sams = Götting s. ZDMG 54, 3, S. 408—420.

Zeitschrift für Assyriologie. — Bd. XV, 1. Heft. — Becker, C. H., Studien zur Omajjadengeschichte. — Thureau-Dangin, Fr., Sur quelques signes cunéiformes. — Gottheil, R., A Christian Bahira legend. — Sprechsaal: Scheil, V., Restitution de deux textes dans le récit syriaque de la vie de Mar Bischoï (Ed. Bedjan). — Fränkel, S., Zum syrischen Wörterbuche 1. ܡܠܟܐ. 2. ܡܠܟܐ. 3. ܡܠܟܐ. 4. ܡܠܟܐ. — Oefe, F. v., Zur assyrischen Medicin und Naturwissenschaft. 5. rikê = Kräuter (herbae). 6. inbê (?) = frutex. 7. burašu teilweise = Aristolochia antiquitatis. 8. SIM-GIR = Andropogon Schoenanthus L. 9. irinu = Pistacia vera L. (?) — Thureau-Dangin, Fr., 𐎶𐎵 𐎶𐎵 et 𐎶𐎵 mesures de volume. — Recensionen.

Bibliothek, keilinschriftliche. VI. Bd. 1. Tl. Assyrisch-babylonische Mythen u. Epen. Von P. Jensen. 1. Hälfte. Berlin 1900. XXII, p. 1—320. 8^o.

Babakhan, J., Deux lettres d'Élie XI, patriarche de Babylone s. Rev. de l'Or. chrét. 5^e année (1900), no. 3, S. 481—491.

† Boscauwen, W. St. C., The murderer of Sennacherib s. BOR VIII, 10, S. 259—261.

† Boscauwen, W. St. C., Notes on Babylonian legal and commercial inscriptions s. BOR VIII, 10, S. 217—221.

† Boscauwen, W. St. C., Two Babylonian seals s. The Athenaeum No. 3783, April 28th, p. 535f.




† Hommel, F., Aufsätze und Abhandlungen II. München 1900.

Jensen, P., Die sieben tägige Woche in Babylon-Niniveh s. Zeitschr. f. deutsche Wortforschung 1, 2/3 (1900), S. 150—160.

Knappert, L., Babylonisch-Assyrische godsdienst (naar aanl. v. M. Jastrow, The Rel. of Bab. and Ass.) I, III, s. Theol. Tijdschr. 1900, sept., S. 399—428. nov., S. 481—512.

† Kugler, F. X., Die babylonische Mondrechnung. Zwei Systeme der Chaldäer über den Lauf des Mondes und der Sonne. Auf Grund

- mehrerer von J. N. Strassmaier copirten Keilinschriften des Britischen Museums. Freiburg i. B. 1900 XV, 215 S. 8°. 13 Taf.
- Lehmann, C. F., Von der deutschen armenischen Expedition s. WZKM XIV, 1/2, S. 1—45. Nachträge u. Berichtigungen dazu. S. 175f.
- Lehmann, C. F., Bericht über die Ergebnisse der von W. Belck u. C. F. Lehmann 1898/99 ausgeführten Forschungsreise in Armenien s. SBAW. 1900, 29/30, S. 619—633.
- Müller, D. H., Ein keilinschriftliches Fragment im Museum von Bucarest s. WZKM XIV, 1/2, S. 169—171 (Fragment der grossen Annaleninschrift Ašurnāširpals (885—860 v. Chr.) I Rawl. Bl. 17—26).
- † Muss-Arnolt, W., A concise Dictionary of the Assyrian Language. Part 9. Berlin 1900, p. 513—576.
- † Oefele, F., Gonorrhoe 1350 vor Christi Geburt s. Monatshefte f. Prakt. Dermatol. 1899.
- † Oefele, F., Nagana vor drei- bis viertausend Jahren s. Deutsche Thierärztliche Wochenschrift 1899, S. 37.
- Pinches, Th. G., Akkadian and Sumerian s. Journ. R. As. S. 1900, July, p. 551f.
- † Price, J. M., The great Cylinder Inscriptions A & B of Gudea. Copied from the original Clay-Cylinders of the Telloh-Collection preserved in the Louvre. Autographed, Signs listed, tentatively transliterated and translated. With Notes. Part I. Text, Sign-List. Leipzig 1900. 6, 34 S. 4°.
- † Robertson, H. S., Voices of the past from Assyria and Babylonia. London 1900. 224 S. 8°.
- Sayce, A. H., The Language of Mitanni s. PSBA. vol. 22, parts 6/7, p. 171—220.
- Sayce, A. H., Additional Note to Memoir on the Language of Mitanni s. PSBA, vol. 22, parts 6/7, p. 221—225.
- Sayce, A. H., Notes s. PSBA. vol. 22, parts 4/5, p. 161. (Deutsche Ausgrabungen in Babylon, amerikanische in Niffer).
- Sayce, A. H., Recent Biblical Archaeology s. The Expos. Tim. vol. XII, 1 (oct. 1900) S. 28f, 2 (nov. 1900), S. 86f.
- † Scheil, V., Notes d'épigraphie et d'archéologie assyriennes (L—LIV). Paris 1900. 15 S. 4° (S. A. aus Rec. de trav. rel. à la phil. et à l'archéol. ég. et ass. vol. 22).
- † Streck, M., Die alte Landschaft Babylonien nach den arab. Geographen. I. Teil. Leiden 1900. IV, 43 S. 8°.
- † Thureau-Dangin, Fr. Recherches sur l'origine de l'écriture cunéiforme, supplément à la première partie. Paris 1899.
- Zeitschr. f. Aeg. Sprache u. Alterthumskunde, Bd. XXXVII, Heft 2. — Borchardt, L., Der zweite Papyrusfund von Kahun u. d. zeitliche Festlegung des mittleren Reiches der ägyptischen Geschichte. — Bissing, Fr. W. v. u. Borchardt, L., Ein Pyramidentext in ursprünglicher Fassung. — Breasted, J. H., The Length and Season of Thutmose III's First Campaign. — Breasted, J. H., Ramses II and the Princes in the Karnak Reliefs of Seti I. — Oefele, Medizinische Realien in Papyrus Brugsch major 13, 3 bis 13, 6 = Perito-

- nitis. — Miscellen: Borchardt, L., Usurpirte Grundsteinbeigaben. — Reisner, Bemerkung zu der vorstehenden Miscelle, — Bissing, Fr. W. v., Das Wort . — Calice, Franz Frh. v., Weiteres über die Art der Hinrichtung im alten Aegypten. — Bd. XXXVIII, Heft 1. — Erman, A., Eine Reise nach Phönizien im 11. Jahrh. v. Chr. — Steindorff, G., Eine ägyptische Liste syrischer Sklaven. — Erman, A., Gebete eines ungerecht Verfolgten und andere Ostraka aus den Königsgräbern. — Zwei Rekrutenaushreibungen in Abydos aus dem mittleren Reich. A. Ein Denkstein in Berlin v. A. Erman. B. Ein Denkstein in Kairo. Von H. Schäfer. — Schäfer, H., Ein Skarabäus mit der -Formel aus der Zeit Amenophis' IV. — Breasted, J. H., King Harmhab and his Sakkaru Tomb. — Schäfer, H., Zur Inschrift des Taharka aus Tanis. — Erman, A., Kupferringe an Tempelthoren. — Sethe, K., Der Titel „Richter“ als allgemeiner Ehrentitel. — Piehl, K., Une lecture, jusqu'ici inconnue, du signe . — Steindorff, G., Ein koptischer Grabstein. — Lidzbarski, M., Zu einigen koptischen Papyri. — Miscellen: Sethe, Zur Datierung der Pyramidentexte. — Erman, A., Das Lied der Sänfenträger. — Schäfer, H.,  in Reden eines Gottes als Suffix 1. sing. — Schäfer, H., Zu Herodot III, 21. — Loret, V., A propos des obélisques de Bénévent. — Bissing, F. W. v., Zur Geschichte des Kamels. — † Annales du service des antiquités de l'Égypte. t. 1, fasc. 1. Le Caire 1899: Legrain, Notes archéologiques prises au Gebel Abou Fodah. — Legrain, Un autographe de Champollion à Beni Hasan. — Daressy, Fouilles de Deir el Bircheh. — Daressy, Rapport sur El-Saouta (Fayoum). — Loret, Les livres III et IV (animaux et végétaux) de la Scala magna de Schams-er-Riâsah. — Legrain, Notes sur la nécropole de Meir. — Legrain, Renseignement sur Tounah et notes sur l'emplacement probable de Tebti ou Tanis supérieur et de sa nécropole. — Daressy, Une ancienne liste des décans égyptiens. — Daressy, Le nilomètre de Kom el Gizeh. — † Egypt Exploration Fund. Archaeological report 1898—1899. Edited by F. Ll. Griffith. London 1899. 63 S. 4°. — † Collection des guides Joanne. Égypte. Paris 1900. LII, 629 S. 8°. — † Apostolides, B., Détense de l'authenticité de la statue de Kafra contre les attaques de la critique moderne. Alexandrie 1900. II S. 4°. — † Bissing, F. W. v., Ein thebanischer Grabfund aus dem Anfang des neuen Reichs. 1 Lief. 3 S. 3 Taf. Berlin 1900. — Bissing, Fr. W. v., Notes s. PSBA. vol. 22, parts 4/5, p. 167 f. — † Budge, E. A. Wallis, On the Orientation of the Pyramids and Temples in the Sûdân. s. Proc. of the R. Soc. Vol. 65, no. 420, S. 333—349. — † Capart, J., Esquisse d'une histoire du droit pénal égyptien. Brüssel 1900 (Extrait de la Revue de l'Univers. de Bruxelles t. V, 1899—1900 févr.). — † Daressy, F., Exploration archéologique de la montagne d'Abydos s. Bull. de l'Institut. égypt. 1899, S. 279.

- † Davies, N. de, *The Mastaba of Ptahhetep and Akhethetep at Saqqarah. Part I. The chapel of Ptahhetep and the hieroglyphs.* 42 S. 32 Taff. London 1900. 4^o.
- † Ebers, G., *Aegyptische Studien und Verwandtes zu seinem Andenken gesammelt. Mit dem Bildniss der Verf. nach dem Gemälde von F. v. Lenbach.* Stuttgart 1900. IX, 517 S. 8^o.
- † Erman, Ad. u. Krebs, Fr., *Aus den Papyrus der Kgl. Museen.* Berlin 1899. 291 S. 24 Taff. 8^o.
- Ermoni, V., *Rituel copte du baptême et du mariage s. Rev. de l'Or. chrét.* 5^e année (1900) no 3, S. 445—460.
- Ermoni, V., *L'ordinal copte (suite et fin) s. Rev. de l'Or. chrét.* 5^e année (1900), no 2, S. 247—253.
- † Fleay, F. G., *Egyptian chronology. An attempt to conciliate the ancient schemes and to educe a rational system.* London 1899. XIV, 167 S. 8^o.
- Griffith, F. Ll., *The Aberdeen Reshep Stela s. PSBA., vol. 23, parts 6/7, p. 271f.*
- † F. Ll. Griffith, *Beni Hasan, part IV. Zoological and other details by H. Carter, M. W. Blackden, Percy Brown and Percy Buckman* 9 S. 27 Taff. London 1900. 8^o (*Archaeological Survey of Egypt, 7th memoir*).
- Griffith, F. Ll., *ΠΕΤΒΘ = Νεσεος s. PSBA. vol. 22, parts 4/5, p. 162f.*
- † Jacoby, Ad., *Ein neues Evangelienfragment.* Strassburg 1900. 55 S. 4 Taf. 8^o.
- Legge, F., *The Carved Slates from Hieraconpolis and elsewhere (9 plates) s. PSBA vol. 22, 4/5, S. 125—139.*
- Legge, F., *Another Carved Slate (plate) s. PSBA., vol. 22, parts 6/7, p. 270f.*
- † Lemm, O. v., *Eine dem Dionysius Areopagita zugeschriebene Schrift in koptischer Sprache s. Bull. de l'Acad. Impér. des Sciences de St. Pétersbourg. Bd. XII, no. 3, S. 267—306 (März 1900).*
- † Lemm, O. v., *Sahidische Bruchstücke der Legende von Cyprian v. Antiochien s. Mémoir. de l'Acad. Im. de St. Pétersbourg 1899.*
- Lemm, Osc. v., *Kleine koptische Studien. X—XX. St. Petersburg 1900. 165 S. 4^o (S. A. aus Bulletin de l'Acad. Impér. des Sciences de St. Pétersbourg. XIII, No. 1 Juni 1900; X. Bemerkungen zu einigen Stellen der koptischen Apokalypsen 1—6. — XI. ΔΡΥ, Τ; ΔΡΚΟΓ, Τ = (ἀρκρος), ἀρκος, (ἀρξ) *urkus, ursa.* — XII. Sunammitin oder Adullammitin? — XIII. ΚΩ ΚΑΖΗΥ oder ΚΩΚ ΑΖΗΥ? — XIV. Zum Namen „Pachomios“. — XV. Griechische und lateinische Wörter im Koptischen. — XVI. ΠΘΑΠΔΖ = بعلبك = Ἁλίου πόλις. — XVII. Zu den Lesestücken in Steindorff's koptischer Grammatik. — XVIII. Bemerkungen zum koptischen Kambyses-Roman. — XIX. Zu einer Stelle des Jeremia-Briefes. — XX. Bemerkungen zu Erman's „Bruchstücken koptischer Volksliteratur“).*
- † Lipsius, C. R., *Denkmäler aus Aegypten u. Aethiopien. Text Bd. III. Theben. 4^o. 310 S. Nebst Ergänzungsbd. Herausgeg. v. Ed. Naville, unter Mitwirkung v. L. Borchardt bearbeitet von K. Sethe. 2 Lfg. Leipzig 1900 fol.*
- † Longfellow, W. P. P., *The Column and the Arch. Essays on architectural history, with illustrations.* London 1899. 8^o.
- † Loret, V., *Les tombeaux de Thoutmès III' et d'Aménophis II et la*

- cacheette royale de Biban-el-molouk. Le Caire 1899. 24 S. 15 Taff. 8° (S. A. aus Bull. de l'Inst. ég.).
- Nash, W. L., Ancient Egyptian Models of Fish (3 plates) s. PSBA. vol. 22, parts 4/5, p. 163—165.
- Newberry, P. E., Extracts from my Notebooks. III (2 plates). 14. The Cornflower in Egyptian Art. 15. The Poppy in Egyptian Art. 16. The Nefu, root of the *Cyperus esculentus* L. 17. The String of Dried Figs. 18. A Statue of Hapu, father of Thothmes IInd's Vezir, Hapu-senb. 19. A Statuette of Min-nekht, Superintendent of the Granaries under Thothmes III. 20. Notes on some Hieroglyphic Signs s. PSBA. vol. 22, parts 4/5, S. 142—154.
- † Newberry, P. E., The life of Rekhmara, vezir of Upper Egypt under Thothmes III and Amenhetep II (ca. B. C. 1471—1448). London 1900. 40 S. 4°.
- † Newberry, P. E., The Amherst Papyri. With an appendix on a Coptic Papyrus by W. E. Crum. London 1899. 61 S. 24 Taff. 4°.
- Newberry, P. E., Note. The *ḏaf* „flies“ s. PSBA. vol. 22, parts 4/5, p. 166f.
- † Petrie, W. M. Flinders, The Royal tombs of the first dynasty. Part 1. With chapter by F. Ll. Griffith. London 1900. 51 S. 68 Taff. 4° (Egypt. Explor. Fund, 18th Memoir).
- Petrie, W. Fl., Note on a Carved Slate s. PSBA vol. 22, 4/5, S. 140f.
- Price, F. G. H., Some Ivories from Abydos (2 plates) I PSBA vol. 22, parts 4/5, p. 160f.
- † Price, F. G. H., Notes upon some predynastic and early dynastic antiquities from Egypt in the writers collection s. Archaeologia LVI, p. 337—350.
- † Quibell, J. E., Hierakonpolis I. Plates of discoveries in 1898. With notes by W. M. Flinders Petrie. London 1900. 12 S. 43 Taff. 4° (Egyptian Research Account IV).
- † Schiaparelli, E., La configurazione geografica dell' alto Egitto in relazione collo svolgimento della sua antica civiltà s. Cosmos di Guido Cora, Ser. II, XII, p. 225—238.
- † Schiaparelli, E., Di un vaso fenicio rinvenuto in una tomba della necropoli di Tarquinii s. Monumenti antichi pubb. per cura della R. Acad. dei Lincei, VIII, 1898 (Ein phöniciisches Fayencegefäß, dessen hieroglyphische Aufschrift    die Namen des Bokchoris gibt).
- † Sethe, K., Sesostris. Leipzig 1900. 24 S. 4° (Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens hrsgg. v. K. Sethe II, 1).
- Steindorff, G., Vorläufiger Bericht über seine im Winter 1899/1900 nach der Oase Siwe u. nach Nubien unternommenen Reisen s. BVGWL 1900, 5, S. 209—239.
- † Turajeff, Koptische Ostraca der Sammlung Golenischeff s. Bull. de l'Acad. Imp. des Sciences de St.-Petersbourg 1899 Mai. (Russisch).
- † Tylor, J. J., The wall drawings of El Kab, part IV, Tomb of Renni of the time of Amenhetep I. With plans, sections and architectural notes by Somers Clarke. 17 Taff. London 1900.
- Virey, Ph., Note sur le Pharaon Méneptah et les temps de l'exode s. Rev. bibl. 9^e année, no. 4, 1. oct. 1900, S. 578—586.

- † Wallis, H., *Egyptian Ceramic Art*, typical examples of the art of the Egyptian potter. London 1900. 12 Taf. 40.
- Ward, J., *Egyptian Scarabs* (4 plates) s. PSBA., vol. 22, parts 6/7, p. 274.
- Weigall, A. E., *The Funeral Tablets in the Brighton Museum* (2 plates) s. PSBA., vol. 22, parts 6/7, p. 272 f.
- Wiedemann, A., *A Mythological-Geographical Text* s. PSBA vol. 22, parts 4/5, p. 155—160.
- Abrahams, J., *A Version of En Kelohenu* s. JQR vol. XIII, oct. 1900, no 49, S. 160.
- Adler, E. N. and Brody, J., *An ancient bookseller's catalogue* s. JQR. vol. XIII, oct. 1900, no. 49, S. 52—62 (Aus der Geniza in Altkairo).
- Bacher, W., *Une version arabe du récit de la destruction de Jérusalem* s. RÉJ. t. 41, no 81 (juill.-sept. 1900), S. 147—149 (Aus der Geniza in Cairo).
- Bacher, W., *Ein hebräisch-persisches Wörterbuch aus dem 14ten Jahrh.* Budapest 1900 s. 23. Jahresber. d. Landes-Rabbinerschule für 1899/1900 IV, 135. 76 S. 80.
- † Bernfeld, S., *Der Talmud. Sein Wesen, seine Bedeutung u. seine Geschichte.* Berlin 1900, IV, 120 S. 80.
- Chotzner, J., *Kalonymos ben Kalonymos, a thirteenth-century satirist* s. JQR. vol. XIII, oct. 1900, no 49, S. 128—146.
- Fraenkel, S., *Notiz zu Jerachmeel* s. Theol. Lit. Zeit. 1900, No. 15, Sp. 452 (Jerachmeel hat die lateinischen, neuphilonischen Antiquitates benutzt).
- † Knopping-Roubin, *Islam u. Judaismus. Populär-wissenschaftl. Koranstudien* 1. Hft. Leipzig 1900. 54 S. 80.
- Laible, H., *Jesus Christus im Thalmud. Mit einem Anhang: Die thalmudischen Texte, mitgeteilt von G. Dalman.* 2^{te} Aufl. (Anast. Neudruck) Leipzig 1900. VI, 96. 19 S. 80.
- Margoliouth, D. S., *Notes on the Sefer ha-galuy controversy* s. JQR, vol. XIII, oct. 1900, no. 49, S. 155—158.
- Margoliouth, D. S., *The Date of the Talmud* s. The Expos. Tim. XII, 2 (nov. 1900), S. 95 f.
- Mendelsohn, S., *Akavia et sa génération* s. RÉJ. t. 41, no. 81 (juill. sept. 1900), S. 31—44.
- Müller, D. H., *ילקוט המכיר* s. WZKM XIV, 1/2, S. 171 f. (Midraschsammlung zu den Psalmen v. R. Machir ben Abba Mari ed. Buber. Berdyczew 1899).
- Müller, D. H., *Die Formel der jüdischen Responsenliteratur u. der muhammedanischen Fetwās in den sabäischen Inschriften* s. WZKM. XIV, 1/2, S. 171.
- † Schulchan Aruch 2. T. *Jore Deah* in deutscher Uebersetzung. Nach den Quellen zum 1. Male bearb. u. hrsg. v. Ph. Lederer. Pilsen 1900. 92 S. 80.
- Schwab, M., *Version hébraïque d'un ouvrage médical perdu* s. RÉJ t. 41, no. 81 (juill.-sept. 1900), S. 153 f.
- † Wolff, M., *Variétés homilétiques sur le pentateuque, tirées du midrasch.* Paris 1900 XII, 256 S. 80.
- Poznanski, S., *Tanhoum Yeroushalmi et son commentaire sur le livre de Jonas* s. RÉJ. t. 41, no 81 (juill.-sept. 1900), S. 45—61.

- † Aristoteles bei den Syrern vom V.—VIII. Jahrhundert. Syrische Texte herausgegeben, übers. u. untersucht v. A. Baumstark. 1^{ter} Band. Syrisch-arabische Biographien des Aristoteles. Syrische Commentare zur Εἰσαγωγή des Porphyrios. Bearbeitet v. A. Baumstark. Leipzig 1900.
- Braun, O., Ein syrischer Bericht über Nestorius s. ZDMG 54, 3, S. 378—395.
- Brooks, A. W., A Syriac Fragment s. ZDMG 54, 2 S. 195—220.
- † Duval, R., La littérature syriaque. 2^d ed. Paris 1900. 80.
- Chabot, J. B., Vie du moine Rabban Joussef Bousnaya (fin) s. Rev. de l'Or. chret. 5^e année (1900) no. 2, S. 182—200.
- † The syriac Chronicle known as that of Zachariah of Mitylene, translated into english by F. J. Hamilton and E. W. Brooks. London 1899. 344 S. 80.
- Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor in deutscher Uebers. herausgeg. v. H. Ahrens u. G. Krüger. Leipzig 1899. XLV + 42 + 417 S. 80.
- Kugener, M. A., La composition historique de Pseudo-Zacharie le Rhéteur s. Rev. de l'Or. chret., 5^e année (1900) no. 2, S. 201—214. no. 3, S. 445—460.
- Fraenkel, S., *אגדה* s. ZDMG 54, 2, S. 338 (Gegen Goettsberger, ZDMG 54, 1, 79 ff.).
- † Goettsberger, J., Barhebraeus u. seine Scholien zur Heiligen Schrift. Freiburg i. Br. 1900 XI, 183 S. 80 (= Biblische Studien V. Bd., 4 u. 5. Heft).
- † The gospel of the twelve apostles, together with the apocalypses of each one of them. Edited from the Syriac ms. With a translation and introduction by J. R. Harris. Cambridge 1900. 39. 21 S. 80.
- Hoonacker, A. van, Le traité du philosophe syrien Probus sur les premiers analytiques d'Aristote s. Journ. As. 9^e sér. t. 16, 1, S. 70—166.
- † The history of the blessed Virgin Mary and the history of the likeness of Christ. London 1899. 2 voll. XII, 224. XVIII, 246 S. 80.
- † Texts, Palestinian Syriac, from Palimpsest Fragments in the Taylor-Schechter Collection. Ed. by A. S. Lewis and M. D. Gibson. London 1900.
- Martin, F., Homélie de Narsès sur les trois docteurs Nestoriens s. Journ. Ar. 9^e sér. 15, 3, S. 469—525.
- Vie et récits de l'abbé Daniel de Scété. I. Texte grec publié par L. Clignet. II. Texte syriaque publié par F. Nau s. Rev. de l'Or. chret. 5^e année (1900), no. 3, S. 370—406.
- Das Targum zum Buch der Richter in jemenischer Ueberlieferung von F. Praetorius. Berlin 1900. VI, 61 S. 80.
- Rappoport, S., Deux hymnes Samaritaines s. Journ. As. 9^e sér. t. 16, no. 2 (sept. oct. 1900), S. 289—314.
-
- Basset, R., Notice sur un manuscrit des fables de Kalilah et Dimnah s. Journ. As. 9^e sér. t. 16, no 2 (sept.-oct. 1900) S. 360—369.
- Doutté, E., Notes sur l'islam Maghribin. Les Marabouts (suite et fin) s. Rev. de l'hist. des rel. 41, 3, S. 289—336.
- Doutté, E., Notes additionnelles sur l'islam Maghribin s. Rev. de l'hist. des rel. 42, 1, S. 92—95.

- † Duensing, H., Liefert das äthiopische Synaxar Materialien zur Geschichte Abessiniens? Göttingen 1900 (Diss.)
- Dussaud, R., L'influence de la religion Noçairt sur la doctrine de Râsched ad-dîn Sinân s. Journ. As. 9^e sér. t. 16, 1, S. 61—69.
- Le Taqrib de En-Nawawi traduit et annoté par Marçais s. Journ. As. 9^e sér. t. 16, no. 2 (sept.-oct. 1900), S. 315—346.
- Goeje, M. J. de, Sirq s. ZDMG 54, 2, S. 336—338.
- Goldziher, I., Bemerkungen zu Huart's Ausgabe des Kitâb al bad' wal-ta'rich von al-Balchi s. ZDMG 54, 3, S. 396—405.
- Horovitz, J., Zur Geschichte von der verschlagenen Daffa s. ZDMG 54, 2, S. 333—335.
- Ibn Qutaiba's 'Ujûn al ahbâr nach den Handschriften zu Constantinopel u. St. Petersburg herausgeg. v. K. Brockelmann. Th. I. Berlin 1900. IV, 13^r S. 8^o (=Zeitschr. f. Assyr. 18. Ergänzungsheft).
- Fünf Mo'allaqât übers. u. erklärt v. Th. Nöldeke. 2. Die Mo'allaqât 'Antara's und Labîd's s. SWAW. Bd. 142, 5; S. 1—94.
- Schulthess, F., Ueber den Dichter al-Nağasî und einige Zeitgenossen s. ZDMG 54, 3, S. 421—474.
- † Sibawaihi's Buch über die Grammatik. Nach der Ausgabe von H. Derenbourg u. dem Commentar des Sirâfi übersetzt u. erklärt u. mit Auszügen aus Sirâfi u. anderen Commentaren versehen v. G. Jahn. 30 Lief. Berlin 1900. I Bd., p. 301—303. 387—389 u. II. Bd. XVI, p. 881—903. 545—552. 8^o (Schluss).
- Steinschneider, M., An Introduction to the Arabic Literature of the Jews (cont.) s. JQR vo XIII, oct. 1900, no. 49, S. 92—110.
- † Suter, H., Die Mathematiker u. Astronomen der Araber u. ihre Werke. Leipzig 1900 (Abhandl. zur Geschichte der Mathemat. Wiss. Hft. 10).
- † Zwemer, S. M., Arabia the cradle of Islam. London 1900. 434 S. 8^o.

The Composition of Nahum 1—2:3.

By William R. Arnold, Ph.D.

L.

Delitzsch, in his commentary on the Psalms, first directed attention to the existence of traces of alphabetical verse in the Book of Nahum. And that quite incidentally, in the course of his notes on Psalm 9. His words are: "Sogar der Prophet verschmäh't es nicht, wie aus Nahum 1:3—7 ersichtlich, der Buchstabenfolge einen Einfluss auf seine Gedankenreihen einzuräumen," while a footnote tells us that he owed this observation to a Pastor Frohnmayer of Württemberg.

No serious attention was paid to this suggestion, nor was any attempt made to deal with the problem which it presented until 1880. In the *Z. D. M. G.* for that year (p. 559 f.), Gustav Bickell, the well-known advocate of the "syllabic theory" of Hebrew metre, put forward a reconstruction of verses 2—10 of the first chapter of Nahum, in the form of a very peculiar alphabetical poem. This consisted of eight four-line stanzas, every half stanza beginning with a letter of the alphabet in succession from *א* to *ז*, "jedoch so, dass *א* zweimal steht, und die erste wie die letzte Strophe nur je einen Buchstaben der Reihenfolge hat. Hierdurch wird für *א* ein Anfangsbuchstabe vor der zweiten Hälfte der

ersten Strophe frei. Die folgenden Buchstaben von ד bis ת stehen unmittelbar nach den Buchstaben ב bis י, und zwar so, dass immer ein um das anderemal ein Doppelbuchstabe gesetzt wird, und dass ד dem ע vorhergeht, wie in Thren. 2, 3, 4 Es folgen also ד und ב auf ב, ע auf ג, ז und פ auf ד, ר auf ה, ש und ת auf י." Besides transpositions and less important alterations of the text demanded by the requirements of this fantastic scheme, the entire integral group דצק had to be secured by substituting for the initial מלל of verse 4b a word unknown to Hebrew lexicography. Bickell made no attempt to explain the relation of this restored poem to the rest of the book, and he as good as stated that the alphabetical poem was an authentic section of the prophecy of Nahum.

With two modifications of the text, neither of which has any bearing on the scheme of the poem, the same results were set forth by Bickell in his *Carmina Veteris Testamenti Metrice* (p. 212f.), published in 1882. In view of Bickell's subsequent change of opinion regarding the structure and compass of the poem, it would hardly be pertinent to adduce here the eccentricities of his early efforts, were it not for the fact that the same untrammelled subjectivity has continued to characterize his method in dealing with the problem. Starting with a bald assumption as to the main point at issue, conjecture has been substituted for conjecture in matters of detail, and not the slightest endeavor made to justify hypothesis or conjecture by reference to observed facts.

The above criticism applies in much the same measure to the work of the only other scholar who has undertaken an independent treatment of the subject — Professor Hermann Gunkel of Berlin. In his article in the *Z. A. T. W.* for 1893 (p. 223ff.) Prof. Gunkel assumes that the text

originally exhibited a complete alphabetical poem, the marks of which have been obscured and in large part obliterated in transmission by transcriptional error or editorial wantonness. But instead of going back to the beginning, after having secured the \mathfrak{D} line, to detect the completion of the alphabetical scheme in some method of reduplication, he finds the distorted remnants of the poem extending all the way down to the third verse of chapter 2. He thus produces, with some gaps, a restored alphabetical poem of twenty-three couplets, each couplet beginning with a letter of the alphabet in succession from \aleph to τ , the supplementary twenty-third couplet, from the matter of 2:3, beginning with the name of the composer שׁוֹבֵי . On the question as to the origin and composition of this poem, Gunkel reaches the important conclusion that it is neither the work of the prophet Nahum, nor was it incorporated by him in his prophecy, but it is a much later, post-exilic composition; an eschatological psalm, portraying, along familiar lines, Jahweh's impending judgment upon the oppressor, and the salvation of Israel.¹

This proposition regarding the origin and composition of Nahum 1:2—2:3 is accepted, together with some incidental emendations, by Bickell in his last publication on the subject, *Abhandlung V* of the *Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Classe, Wien* 1894. Bickell here adopts the view that an alphabetical poem has been prefixed to the genuine prophecy of Nahum by a later hand, and that the matter of this poem extends, with a few interpolations, throughout the

¹ "Ein eschatologischer Psalm aus dem Judenthum, der nach den bekannten Mustern Jahwehs baldiges Gericht über den Bedrucker und Israels Erlösung schildert."

section 1:2—2:3. Though differing from Gunkel in important particulars in the distribution of the material and discarding the theory of a supplementary twenty-third couplet, he accepts the general scheme, according to which each couplet of two lines is introduced by a letter of the alphabet in regular succession from *א* to *ת*. As in his former reconstruction, however, he still makes the *ד* couplet precede the *י*. He also continues to print the poem in stanzas of four lines, with two alphabetical couplets to the stanza, which makes no material difference.

In 1895, Gunkel returned to the subject in his "Schöpfung und Chaos" (p. 102f.), adopting some of Bickell's suggestions and filling in the gaps he had left in his original reconstruction, but not modifying this last in any important regard.

The disagreement between the two scholars has thus been narrowed down to the question as to the most acceptable disposition of the material at hand within the limits of a given scheme. Where the material lends itself easily to this scheme, they are tolerably in accord; where it does not, they differ widely. For the rest, Bickell ingenuously admits that they have been influenced to no small extent by their respective theories as to the elements of measure in Hebrew poetry, he himself determining the permissible length of a line by counting syllables, while Gunkel, following Julius Ley, measures merely by the number of word-accents.¹

¹ "Dass ihm nicht noch mehr gelungen ist, rührt hauptsächlich davon her, dass er, mit Ley, nur Hebungen, nicht auch Silben zählen will, wodurch er sein Werkzeug stumpf gemacht und sich selbst im Lichte gestanden hat." Bickell, Sitzungsberichte, p. 4. No better evidence of the falsity of both theories could be desired than is furnished by their product in the present instance. The "accent theory" is at the moment

The view of Gunkel and Bickell has not lacked support in the most respectable quarters: see Nowack, *Die kleinen Propheten*, p. 226ff. On the other hand, it was with the above mentioned contributions before him that Prof. George

in such growing favor, that a word or two upon the subject may not be out of place. That the Hebrews intended their poetry to produce a pleasing effect upon the ear is, of course, beyond question; and that their verse was designed to be capable of rendition in unison with the measured beat of some pulsatory accompaniment may be reasonably assumed. But if the interval between beats coincide with that between word-accents, the poetry of the Old Testament cannot possibly be rendered without emasculating the language and distorting it, in the matter of long syllables, of the dagesh-forte, and of the proper enunciation of the gutturals, beyond the point of auricular recognition. It may be replied that the theory has nothing to do with any pulsatory accompaniment or with the measurement of intervals: it does not measure intervals, it counts accents. If so, the theory is empty. For counting accents without regard to their intervals provides for no rhythmical movement within the individual line; such a proceeding involves only the study of the comparative length of the successive lines, a study which has no metrical value, since that length cannot be stated in terms of rhythmic units. It takes five rhythmic units to make a pentameter. In short, the accent theory either plays havoc with the language (as does Grimme's modification, or, rather, elaboration of Ley's theory in the *Z. D. M. G.*, Vol. 50, p. 529ff., and Vol. 51, p. 683ff.), or it is no theory at all; only a useless empirical observation. Mere uniformity in the number of words to the line or sentence in a given composition, even if it be iron-clad, is of itself at best indicative only of a literary fad or foible. A stanza of English verse might, and doubtless many do, have the same number of words to the line, each with its proper prose accent or accents, and yet nobody would for a moment think of detecting in such uniformity the rhythmic principle of the verses. That this should happen far more frequently in Hebrew poetry, with its parallelism and simple syntax, is only what might be expected. As a matter of fact, the length and modal structure of the words have quite as much to do with the constitution of a full-measured line of Hebrew poetry and the distribution of its rhythmic beats as have the traditional word-accents. An accent, as is admitted, can be dropped (or shifted) upon occasion, but a syllable or the quality of a consonant can not. Herein lies all there is of truth in the theory of Bickell.

Adam Smith, (*The Book of the Twelve Prophets*, 1898, vol. II, p. 84), pronounced this judgment on the matter: "While it is possible that a later poem has been prefixed to the genuine prophecies of Nahum, and the first chapter supplies many provocations to belief in such a theory, this has not been proved, and the sole essays of proof have much against them. The question is open." Nor does the lucid discussion of G. Buchanan Gray in the *Expositor* for 1898 (p. 207 ff.) do much more than emphasize the "provocations" alluded to by Prof. Smith. What the "sole essays of proof have against them" may be seen by the most cursory comparison of the restorations of Gunkel and Bickell with the actual Massoretic text. To facilitate this I subjoin in parallel columns (1) the consonantal Massoretic text, (2) the restored alphabetical poem of Gunkel from the Z. A. T. W. for 1893, as modified and supplemented by his notes in "Schöpfung und Chaos," and (3) Bickell's definitive ("endgiltig") restoration in the *Sitzungsberichte* of the Vienna Academy.

Massoretic Text.	Gunkel.	Bickell.
1:2 אל קנא ונקם יהוה נקם יהוה ובעל חמה ינקם יהוה לצריו ונומר הוא לאיביו	אל קנא ונקם יהוה בעל חמה	אל קנא ונקם יהוה נקם יהוה ובעל חמה
3 יהוה ארך אפים וגדול כח ונקם לא ינק יהוה בסופה ובשערה דרכו וענן אבק רגליו	בסופה ובשערה דרכו ענן ואבק לרגליו	בסופה ובשערה דרכו ענן ואבק לרגליו
4 נוער בים ויבשהו וכל הגזרות	נוער בים ויבש	נוער בים ויבש

¹ Gunkel counts three accents to the line.

² The text from נקם יהוה לצריו to לא ינק יהוה inclusive, Gunkel considers an interpolation. Bickell thinks 3 b interpolated, but finds room for the remainder after verse 9.

Massoretic Text.	Gunkel.	Bickell.
והחריב אמלל בשן וכרמל ופרח לבגון אמלל	וכל הגהרות החריב דאב בשן וכרמל ופרח לבגון אמלל	וכל הגהרות החריב דאב בשן וכרמל ופרח לבגון אמלל
5 הרים רעשו ממנו והגבעות התמננו ותשא הארץ מפניו ותבל וכל יושבי בה	הרים רעשו ממנו יכול הגבעות התמננו ותשא הארץ מפניו תבל וכל יושבי בה	הרים רעשו ממנו הגבעות התמננו ותשא הארץ מפניו תבל וכל יושבי בה
6 לפני ועמו מי יעמוד ומי יקום בחרון אפו חמתו נתכה כאש והצרים נצחו ממנו	לפני ועמו מי יעמוד לפניו מי יקום בחרון אפו חמתו נתכה כאש והצרים נצחו ממנה	לפני ועמו מי יעמוד לפניו מי יקום בחרון אפו חמתו נתכה כאש וצרים נצחו ממנה
7 מוב יהוה למעוז ביום צרה ידע חסי בו	מוב יהוה לקויו מעוז ביום צרה ידע יהוה חסי בו	מוב יה לעזי במעוזו ביום צרה יצילם ידע יהוה חסי בו
8 ובשטף עבר כלה יעשה מקומה ואיביו ידף חשך	ובשטף עבר ימלמם כלה יעשה בקקיו ואיביו ידף חשך	ובשטף עבר ישמרם כלה יעשה בקקו ואיביו ידף חשך
9 מה תחשבון אל יהוה כלה הוא עשה לא תקום פעמים צרה	לא יקום נפעמים בצדיו כלה הוא עשה כמועד	לא יקום פעמים בצרו כלה הוא עשה כמעד מה תחשבון אל יהוה יה ארך אפים ונדל חסד נקם יהוה לצדיו ונוסר הוא לאויביו קרים קבקים קבואים וכן כקש יבש יקלו
10 כי עד סירים סבכים וכסבאם סבואים אכלו כקש יבש מלא		

¹ Gunkel counts three accents to the line.

² Gunkel discards as a variant of verse 11a. מה תחשבון אל יהוה

³ Gunkel: Im l Vers ist vielleicht besser מעם "vor der Zeit" zu lesen.

⁴ From verse 3.

⁵ From verse 2.

Massoretic Text.	Gunkel.	Bickell.
11: ממך יצא חשב על יהוה רעה	11: ממך יצא חשב על יהוה	
יעץ בליעל	12: הרע יעץ בליעל	
12: כה אמר יהוה אם שלמים וכן רבים	נשלמו ימי ריבי	12: מלחמת ימים רבים
וכן נגזרו ועברו ענתך לא אענך עוד	13: וכן נגזרו ועברו	וכן יגזרו ועברו
ועתה אשר ממנו מעליך	13: עתה אשר ממותך	ועתה אשר ממך
ומזרותך אנתק	ומזרותך אנתק	
14: וצוה עליך יהוה לא יזרע משמך	פסל ומסכה אשמיד	צוה עליך יהוה
עוד מבית אלהיך אכרית פסל	מבית אלהיך אכרית	לא יזכר בשמך עוד
ומסכה אשים קברך כי קלות	צוה עליך יהוה	קברך אשים קיקלות
	לא יזכר בשמך עוד	אכרית פסל ומסכה
	קברך אשים קיקלות	
	15: וענתך לא אענך עוד	
16: 2:1 הגה על ההרים רגלי מבשר	רגלי מבשר על ההרים	רגלי חגי חגך
משמיע שלום חגי יהודה חגך	הנה משמיע שלום	17: כל יעל כלה נכרת
שלמי נדריך בי לא יסוף עוד	שלמי ירושלם נדריך	
לעבור בך בליעל כלה נכרת	חגי יהודה חגך	

¹ Bickell: Der elfte Vers enthält zwei irrige Glossen, die erste zu 1:9a, die zweite zu dem falsch verbundenen בל יעל in 2:1.

² Gunkel: מנך von מן (Ps. 68:24) die Portion, hier die zugewiesene Zeit.

³ הרע "du Bösewicht."

⁴ כן das Festgesetzte — "Die Stunde ist verflogen, ist vorbei."

⁵ From verse 10.

⁶ D before ע as in Lam. 2, 3, 4.

⁷ Bickell rejects, as later interpolations, 1: 13b and the greater part of 2:1.

⁸ From verse 12.

⁹ "In 2:1 hat sogar die Verwandlung von רגלי in רגלי eine Einschlebung aus Jes. 52:7 nach sich gezogen" — Bickell.

¹⁰ בל יעל "Es hilft nichts."

Massoretic Text.	Gunkel.	Bickell.
	תך לא יוסיף עוד לעבר בך בליעל כלה נכרת	
2 עלה מפיו על פניך נצור מצודה צפה דרך חוק מתגים אמץ כח מצוד		
שב יה את נפן יעקב	3 שב יהוה את נפן יעקב	
כנאון ישראל כי בקקום בקקים	כי בקקים זמריה שחתו	פקד את נאון ישראל
וזמריהם שחתו		תחת כי בקקום בקקים וזמריהם שחתו

Without stopping long to criticize the quality of the poetry reproduced, from the point where the difficulties of the hypothesis seriously set in (about verse 11), one wonders whether either Gunkel or Bickell actually read over aloud the results of their respective labors, and whether, mechanical tallying aside, the one or the other really succeeded in discerning the faintest approach to rhythm, metre, or whatever else it may be called, in his utterances. As to form, would Gunkel seriously maintain that the poet who wrote the couplet (whether with or without the כל he inserts)

הרים רעשו ממנו

הנבעות התמנו

was capable of this in the same measure:

תך לא יוסיף עוד לעבר בך

* This, I gather, is Gunkel's present reading of the line.

* Both Gunkel and Bickell hold that 2:2 introduces the authentic prophecy of Nahum, which is continued in 2:4.

3 Gunkel's 23rd couplet furnishes him with the name of the author of the alphabetical poem: שבי, cf. 2 Sam. 17:27, Ezra 2:42, and Neh. 7:45.

בליעל כלה נכרת

and of this:

מנך יצא חשב על יהוה
הרע יעץ בליעל

with all that intervenes? And as to content, was he capable of them at all? Does Bickell think that the writer of

נקם יהוה לצריו
ונוסר הוא לאיביו

would have considered satisfactory the parallelism of עתך
מנך? לא אענך עוד ועתה אשר ממך Or does either of these scholars suppose that with the whole vocabulary of the language before him the poet would have been guilty of such halting Hebrew as יעצמו מי יעמוד לפניו?

But apart from questions of taste, and to approach the subject purely from the point of view of scientific text-criticism, what reason is there for supposing that G (Gunkel's alphabetical poem) or B (Bickell's) ever stood at the opening of the Book of Nahum? Indeed, what reason is there for supposing that any complete alphabetical poem ever stood there? That a variety of such compositions, embodying part of the text, some of the phrases, and many of the words found in the section under discussion, could be produced by the same method, is shown by the circumstance that whenever the two scholars depart from the Massoretic text and do not borrow each each others conclusions, they reach entirely different results. Gunkel asserts, "Diese Wiederherstellung empfiehlt sich durch den guten Zusammenhang den sie giebt." But "ein guter Zusammenhang" is no difficult attribute to bestow upon what is to so large an extent an original composition. Before yielding it objective validity, one may reasonably demand that the extensive manipulations of the material necessary to its construction be justified by some plausible attempt to retrace

the alleged career of the poem from its hypothetical original to its present condition in the text. Bickell seems to appreciate the desirability of something of this sort, but not its necessity. Speaking of his transposition of 3a and 2c—d to follow 9a, he says: "Die jetzige falsche Stellung dieser Stichen mag teils von ihrer Ähnlichkeit mit 2a—b herrühren, teils von räumlichen Zufälligkeiten, da wahrscheinlich ein alter Leser am oberen leeren Rande und subsidiär an den Seitenrändern seines Nahumblattes das alphabetische Lied eingetragen hat. Ebenso möchte sich auch die Umstellung von 1:9c und b, sowie von 14d erklären. Dass von den Distichen Teth und Jod jedesmal das letzte, von den Distichen Pe und Tau das erste Wort fehlt, wird auf Beschädigung des linken, bez. rechten Seitenrandes beruhen. Aus allen diesen Indicien liesse sich vielleicht noch die Art, wie das alphabetische Lied am Rande nachgetragen war, genau feststellen; eine Untersuchung, die wir jedoch als entbehrlich unterlassen, da wir seinen ursprünglichen Text mit Sicherheit eruiert zu haben glauben." In view of the fact that his certainty is not shared by others, it is to be regretted that he did not undertake the task. As regards the consequences of this method of settling questions in text-criticism, let Bickell bear witness against himself: "Die vielen Textemendationen, welche wir mit Hilfe der Metrik und der alphabetischen Anordnung sicher constatieren können, setzen die Unsicherheit des masoretischen Textes in ein grelles Licht, obgleich unser Lied gewiss weit über das Durchschnittsmass hinaus verunstaltet worden ist." And Gunkel to the same effect: "Das Cap. Nahum 1 mag als Beispiel für den Zustand unserer Texttradition wichtig sein: Capitel- und vielfach Verseinteilung ist unrichtig; die metrischen Verse sind vielfach nicht mehr erkannt; Umstellungen von Versen oder innerhalb der Verse, tendenziöse und erklärende Glossen, Vertauschungen un-

gewöhnlicher Worte mit gewöhnlichen, Verdeutlichungen unverständlicher Ausdrücke, eine Fülle von Buchstabenwechselungen, Ausfall einzelner Buchstaben und Worte und sonstige Schreibfehler. Und dies alles im Rahmen eines Capitels!"

Worst of all, it seems not to have been perceived by either Gunkel or Bickell that in their impetuous eagerness to add one more to the alphabetical poems of the later Judaism, they had decapitated a masterpiece of Hebrew literature¹.

I think it will not be disputed that a fresh treatment of the subject of the composition of Nahum 1—2:3 is called for.

II.

In spite of some irregularities, the traces of alphabetical poetry in verses 3—7 of the first chapter of Nahum are so manifest that one is inclined to wonder how they ever remained unnoticed. That a series of passages approximately equal in length and homogeneous in matter and structure should be introduced by the successive letters א, ב, —, ג, ד, —, ה, ו, as the result of mere chance, seems not at all likely. And indeed, that these verses, and to a less degree the three following, exhibit the influence of the acrostic principle, may be assumed to be a generally admitted fact.

But this is not saying much, for the fact contributes little to the solution of the problem as to the composition of Nahum 1—2:3. The prophet Nahum himself may have, consciously or unconsciously, appropriated and incorporated in his prophecy snatches of an alphabetical poem with which

¹ Cf. A. Jeremias, "Beiträge zur Assyriologie," III, p. 88, note. Jeremias accepts the theory that chapter 1 and 2:1, 3 constitute an alphabetical poem. He accordingly inclines to the view that the alphabetical poem is Nahum's own introduction.

he was familiar. Of themselves, the alphabetical traces hardly justify the conclusion that there is such a problem; for Nahum might have lapsed into that species of composition to the extent of several lines. In either case we should have before us in the present text the authentic utterances of the prophet Nahum, back of which it would be profitless to push. That there is no evidence of the practice of alphabetical composition by the Hebrews so early in their history is, of course, not to the point; the early date and authenticity of the text cannot be denied on that ground unsupported by other considerations without argument in a circle, though it must be admitted that it is *a priori* improbable that so artificial and bookish a product was in vogue in the Assyrian period. For the same reason we must admit also the hypothesis that a complete alphabetical poem, whether of his own composition or borrowed from another source, was prefixed as an introduction to the more specific prophecy by Nahum himself, and was subsequently much altered and corrupted in transmission. On the other hand, this prefixing of the subsequently mutilated introduction in the form of an alphabetical poem may have been the work of a later redactor, who, again, may have composed it himself or simply have copied it from some other source. That any complete alphabetical poem ever stood in the manuscripts of the Book of Nahum, whether introduced by the prophet himself or by a later redactor, and by whomsoever composed, is only hypothesis, in need of verification, and not to be taken for granted. Finally, it is possible that a later redactor, deeming the opening of Nahum's prophecy too abrupt, or from whatever motive, prefixed to the genuine prophecy of Nahum an introductory section of his own, in which he incorporated much of the matter of an alphabetical poem not otherwise preserved.

As regards the mere existence of traces of alphabetical

verse in Nahum 1, all the above hypotheses are on the same footing. It is my purpose in the present paper to show that the last, that of a later introductory section incorporating part of an alphabetical poem, is the correct one. I hope also to make it evident that the matter of the poem was not copied, but was introduced from memory, and that the agent was not conscious of its alphabetical character.

And first attention must be directed to certain manifest corruptions of the text which leave it quite meaningless and render emendation, on purely textual grounds, compulsory.

The Massoretic text of verse 10 is **כִּי עַד יִסְדָּם רִבְיָא וְכִבְיָא רִבְיָא אֶלֶּי קָשׁ יִבְשׁ לֵא** This sentence has been copied and translated but, of course, no man in his senses ever composed it. The Greek has *ὅτι ἕως θεμελίου αὐτοῦ χερσωθήσεται, καὶ ὡς σμίλαξ περιτλεκομένη βρωθήσεται καὶ ὡς καλάμη ζηρασίας μεστή.* So Codex Vaticanus. Codex Alexandrinus has *αὐτῶν χερσωθήσονται*, apparently the original, subsequently altered to the singular to accord with what follows¹. The Hebrew nearest at once to the Massoretic text and the original Greek is probably **כִּי עַד יִסְדָּם יִבְשׁ וְכִבְיָא רִבְיָא אֶלֶּי קָשׁ יִבְשׁ מֵלֵא**. There is evidence, however, that the Greek translator did not adhere any too literally to his text, so the rendering may represent the result of some independent conjectural emendation on his part. Still, he could hardly have proceeded immediately from our

¹ This is manifestly not a case where there can be any talk of A's representing a correction on the basis of the Hebrew.

² Vollers, *Dodekapropheton der Alexandriner* I. (1880), p. 12, proposes **יִסְדָּם** (for **יִסְדָּם**) as the LXX original, but suggests that LXX read a form of **כַּס** for **רִבְיָא**, and **כַּסְיָא רִבְיָא** for **רִבְיָא רִבְיָא**.

³ Cf. **יִבְשׁ** and **יִבְשׁ** in the Egyptian Aramaic character. The existence of **כַּס** or **כַּסְיָא** may be assumed. For **כַּס** cf. Song of Songs 1:5.

present Hebrew text, and there can be little doubt that he had before him a text posterior rather than prior to our Hebrew; for if the Hebrew exhibits the corruption of what had originally construction and meaning, the Greek presupposes an unsuccessful attempt to give construction and meaning to what was already corrupt. Jerome rendered our text: *Quia sicut spinæ se invicem complectuntur, sic convivium eorum pariter potantium, consumentur quasi stipula ariditate plena*, which Hitzig thought came nearest to the correct interpretation. The Authorized English version has: *For while they be folden together as thorns, and while they are drunken as drunkards, they shall be devoured as stubble fully dry*; which the Revised version has altered to: *For though they be like tangled thorns, and be drenched as it were in their drink, they shall be devoured utterly as dry stubble*. Either of these readings involves some textual emendation or else disregard of the ordinary rules of grammar, and at that, the result gives anything but a satisfactory sense. Ewald rendered: *Seien sie gar wie dornen verflochten, und wie sie sofften in nass ersäuft: sie werden verzehrt wie vollkommen trockne stoppel*. Orelli: *Denn seien sie wie Dorn-gestrüppe so dicht verschlungen und wie ihr Getränk so durchtränkt, sie werden gefressen wie dürre Stoppel vollauf*. Kautzsch: "Der offenbar verderbte Text lautet wörtlich, wenn bis (zu den) Dornen verflochten und wie ihr Rausch-trank trinken". Nowack: *Wie ausgerissene Dornen werden sie abgemäht, wie dürres Gras werden sie verwelken*. George Adam Smith: *For though they be like plaited thorns and sodden as they shall be consumed as dry stubble*. But the words כִּי עַד סִידִּים סְבוּכִים mean literally *for even to plaited thorns* or else *for until (or while) the thorns be plaited*, and the context offers no justification for Professor Smith's paraphrase, for he evidently takes סְבוּאִים to be a

fresh predicate and not a second attributive to סִידִים, so that there is no force in the concessive *though* as applied to the first clause. Prof. Smith follows Wellhausen in transferring the final מִלָּא as הִלָּא to the beginning of verse 2; of the correctness of which emendation there can be no doubt whatever. Wellhausen considers the entire first half of the verse to be hopelessly corrupt: "Es scheint hier gesagt zu werden, dass Nineve trotz seinen unnahbaren Befestigungen wie dürres Stroh vom Feuer werde verzehrt werden. Eine Erklärung des theilweise verderbten Textes im Einzelnen gelingt nicht." Enough has been said to show that the text of this verse is, beyond the shadow of a doubt, corrupt. Is it hopelessly so? I think not. My own impression is that the original text of the verse was יֵבֶשׁ יִבְשׁוּ סְבָכִים וְכֵן סְבוּאִים אֲכָלוּ כִּקְשׁ יֵבֶשׁ i. e. *thickets ever so drenched, they are consumed like dry stubble*. For סְבָכִים cf. Isaiah 9:17, 10:34, and especially Gen. 22:13. The reference is, of course, to the enemies of Jahweh. Though they be as the vegetation of a swamp, the fire of his wrath burns them as straw. Subsequently, a scribe, missing the significance of the condensed metaphor and having on the brain the cataclysms portrayed in verses 4 and 5, prefixed to the verse the gloss סִידִים כִּי עַד *for even the thorns*. That being joined with the text, made an adjective of סְבָכִים. It also obscured the clause וְכֵן סְבוּאִים and in the attempt to remedy this defect we may find the ground for the final change of וְכֵן to וְכִסְבָּאִים. Whether or not the above be the precise words of the original, that the words סְבָכִים and סְבוּאִים were there, and that this was the sense of the passage, is certain.

Verse 12 is troublesome, though the difficulties it presents have been exaggerated. The Greek has: τὰδε λέγει Κύριος κατάρχων ὑδάτων πολλῶν καὶ οὕτως διασταλῆ-

σονται, καὶ ἡ ἀκοή σου οὐκ ἐνακουσθήσεται ἔτι, which at best presupposes כה אמר יהוה ימשל מים רבים וכן ננוו ויענה עוד. Διασταλήσονται represents a Niphal, which may well have been ננוו when forcibly interpreted of the waters. Wellhausen calls attention to the omission of the first וכן in the Greek and, substituting for it מים, renders „mögen die grossen Wasser noch so voll sein, sie werden doch alle (ננוו) werden und verschwinden (ועברו); ich will dich so demüthigen, dass ich es nicht noch einmal zu thun brauche." But it is quite evident where the Greek got its מים from, and if Wellhausen is right in regarding שלמים as original, there is nothing left in the text to suggest any reference to waters, and much to render such reference impossible. As to וכן, its omission is better accounted for than is its substitution for a word like מים, whether from design or accident. Here again, I think the conclusion is unavoidable that the Greek translator had a text inferior to our own. Ewald read our text: *So spricht Jahve, "wenn sie einst vollzählig und so viele, und doch so abgemüht wurden und er verschwand: so werde ich dich demüthigen, ohne dich zu demüthigen noch einmal!* Orelli: *So spricht Jahve: Wenn gleich unversehrt und dermassen zahlreich, werden sie gleich also weggeschoren und er geht dahin: und habe ich dich gedemüthigt, will ich dich nicht mehr demüthigen.* Kautzsch: *So spricht Jahve Habe ich dich gedemüthigt, so werde ich dich [doch] nicht nochmals demüthigen.* Nowack thinks כה אמר יהוה interpolated, and follows Bickell in the rest of the verse. G. A. Smith: *Thus saith Jahweh many waters, yet shall they be cut off and pass away, and I will so humble thee that I need humble thee*

¹ Cf. Is. 16: 1, 28: 14, Ps. 105: 20. According to Vollers (op. cit. p. 13), Greek read במים וכן; he calls "Einschiebsel einer späteren Recension."

² Vollers, ויענה לא אֶתְעִי עוד, "aramäisirend."

no more. It is hardly worth while referring here to the biassed emendations of Bickell and Gunkel. Bickell needs a D couplet, and he gets it:

*Tyrannenübermut ist wie Hochwasser:
Doch bald sinkt es und verläuft sich.*

Gunkel is no less successful in the matter of a J couplet:

*Aus sind die Tage, da ich schalt:
Die Stunde ist verflogen, ist vorbei!*

Now the interpretation of the individual clauses composing this verse is not hard, if only they be treated independently and without bias as to their bearing and interrelation. The verse consists of three parts (1) כה אמר יהוה (2) אם שלמים (3) וענתך לא אענך עוד. The first is plain. The second is most naturally and quite satisfactorily rendered as it stands: *Though intact and ever so many, yet are they mown down and he passeth over.* "They" can be none other than the opponents of Jahweh, whose serried ranks he lays low as the reaper's scythe cuts down the standing grain, and *he passeth over*, with none to oppose. The tense of נגזזו ועבר is the same as that of אכלו in verse 10, the Gnostic Aorist (Gesenius-Kautzsch, § 106, 2, c). It will immediately be objected that this interpretation, which represents Jahweh as spoken of in the third person, does not accord with the introductory clause, *Thus saith Jahweh.* To be sure it does not, and if we were bound to harmonize the two sections at all cost, we could read ועברו and *they pass away*, and so avoid the difficulty. But it is not Jahweh who is boasting of his own prowess; we must hold to our text and the fine imagery of the line, and will face the fact of the discrepancy later, in discussing the sources of this section. Coming now to the third part of the verse, we strike an intrinsic difficulty. וענתך לא אענך עוד is literally: *and I have afflicted (or humbled) thee, I will not afflict thee*

again. This is an awkward sentence, the meaning of which is anything but plain. Moreover, it is not improved by rendering עֲנִיךָ *and I will afflict thee*—which, by the way, can only be done by treating the verb as an asseverative perfect, for it is no sort of an apodosis to what precedes; here Jahweh speaks in the first person, there he is spoken of in the third; here if we are to render *and I will afflict thee*, addressed, as it must be, to the enemy of Jahweh's people, we have the enemy in the second person, whereas in the preceding sentence Jahweh's enemies have been spoken of in the third. Of course, as regards the last point, Jahweh might be represented as turning in the course of his address to Assyria from his enemies in general to that particular enemy, but we should hardly expect the transition to be marked by nothing but a Waw Consecutive. On the other hand, the Waw as a Conjunctive is obviously superfluous, and its simple removal does not appreciably lessen the awkwardness of the sentence. If, however, we transpose it to the beginning of the next word, we get a sentence faultless in itself and excellently suited to the context: עֲנִיךָ עוֹד וְלֹא אֶעֱנֶךָ *I have afflicted thee, but I will afflict thee no longer: now therefore, etc.* (v. 13). Cf. Jerome: *Haec dicit Dominus: Si perfecti fuerint et ita plures, sic quoque attonduntur, et pertransibit. Affligi te, et non affligam te ultra. Et nunc, etc.* It may be safely asserted that the ו was transposed from its original to its present position in an attempt on the part of some scribe to make the sentence properly applicable to Assyria after it had become separated from verse 13 and attached to verse 12, which has to do with the extinction of Jahweh's enemies, in the view of the scribe, specifically the Assyrians.

With only the above emendations, we may proceed to render the text of Nahum 1—2:3 as follows:

- A (1:1) *The doom of Nineveh: the book of the oracle of Nahum the Elkoshite.*
- B (2) *A fervent and vengeful God is Jahweh; vengeful is Jahweh and a person of anger; vengeful is Jahweh toward his adversaries and watchful is he of his enemies. (3) Jahweh is long-suffering, but of great power; yea Jahweh doth not fail to punish. In storm and in tempest is his path, and cloud is the dust of his feet. (4) He rebuketh the sea and dryeth it up, and parcheth all the rivers. Withered are Bashan and Carmel, and the bloom of Lebanon is withered. (5) Mountains tremble because of him, and the hills quake; and the earth heaves before him, and the world, and all that dwell therein. (6) Before his anger who can abide? and who can stand in the heat of his wrath? His indignation seethes like fire, and the rocks are shattered by him. (7) Good is Jahweh for a refuge in the day of hostility, and mindful of those that trust in him. (8) And with an overwhelming flood doth he annihilate its source, and driveth his enemies into darkness. (9) What think ye of Jahweh? Annihilation doth he accomplish: not twice doth hostility appear. (10) Thickets ever so drenched, they are consumed like dry stubble.*
- C (11) *Came he not forth from thee that planned evil against Jahweh, that counselled villainy? (12 a) Thus saith Jahweh:*
- D (12 b) *Though intact and ever so many, yet are they mown down, and he passeth over. (12 c) I have afflicted thee, but I will afflict thee no longer. (13) Now therefore, I will break his rod*

from upon thee and tear thy bonds asunder.

(14) *And Jahweh hath ordained concerning thee:*

E *There shall no more of thy name be sown. From the house of thy gods will I cut off idol and molten image. I will make thy grave, for thou art despicable¹.*

F (2:1a) *Behold upon the mountains the feet of him that bringeth tidings, proclaiming peace. (1b) Celebrate thy feasts, O Judah! pay thy vows! for never again shall the villain move upon thee; he is utterly cut off.*

G (2) *He that putteth to rout is come up to face thee: "Defences guarded! Road watched! Loins fortified! Force strengthened exceedingly!"*

H (3) *For Jahweh hath brought again the glory of Jacob as the glory of Israel. For the plunderers had plundered them and had destroyed their (vine-)shoots.*

1:2 בעל חמה not *lord of wrath* (G. A. Smith); בעל is merely Arabic *dhu*, *possessor of*, characterized by.

לִּנְטֹר keeps *an eye upon*. There is not the slightest foundation for the rendering *reserveth* (wrath, or anything else, understood). The treatment of נִטֵּר in the lexica is far from satisfactory. The verb occurs elsewhere in the Old Testament eight times. It is unmistakeably transitive with direct object: Song of Songs 1:6 (twice), 8:11, 12, Lev. 19:18, We are told that in the first four of these cases it means *to keep, to guard*, and in the fifth to *retain a grudge against!* In the three remaining passages, where the verb occurs without object, the meaning assigned is *to retain*, with *wrath* understood everytime! The derivative מִטְרֵה is rendered *point for sighting, mark for shooting*, in 1 Sam. 20:20, Job 16:12, and

¹ See the note on כִּי קִלְתָּ on page 27.

(in the form מַסְרָא Lam. 3:12; on the other hand, in Jer. 32:2, etc., and Neh. 3:25, 12:39, the same word is rendered *prison*! These irreconcilable interpretations indicate very plainly that the root meaning of נָסַר has been mistaken. The root has been equated thus: Hebrew נָסַר, Aramaic נִסַּר, Syriac ܢܣܪ, Hebrew נָסַר, Assyrian *našaru*, Ethiopic ጸጸ Arabic نظر. But Hebrew נָסַר = נָסַר cannot be harmonized with Lev. 19:18, Ps. 103:9, Jer. 3:5, 12, 1 Sam. 20:20, Job 16:12, Lam. 3:12. Nor is Arabic نظر = نَظَرَ; نظر means *to look at, to fix the eye upon, to look into* (a subject) and so *to examine, to consider, to gaze* (at the stars) and so *to practice divination, to look upon* and so *to face* (of houses); but never *to hold, keep, guard, or defend*. The Arabic for *to guard* a vineyard, crops, etc., is نَظَرَ; so نَظَّار scarecrow, and ناظر a keeper of a vineyard, etc., used also of a sentry. See Lane-Poole and Dozy, s. v. نظر. Wetzstein's note to Job 27:18 (Delitzsch's Job) erroneously implies that *nâtûr* is modern mispronunciation for a ناظر as *manṭara* (watchman's hut) is for مَنْظَرَة; the two words are not related in old Arabic. مَنْظَرَة is properly "a high place on which a person is stationed to watch, or to observe the enemy," used also loosely "by the vulgar" of a *turret* or *belvidere* of a house. See Lane-Poole, s. v. نظر. Doughty's *manṭar* (Arabia Deserta I p. 77), *cairn, beacon*, is the same word. Though there can be little doubt that Arabic words in نظر are either Aramaic loan-words or later denominatives¹, it is nevertheless evident that we have to deal with two distinct groups of Semitic roots. Hebrew נָסַר is Assyrian *našâru*, Arabic نصر, while Hebrew נָסַר is Assyrian *našâlu*, Arabic نظر. Aramaic נִסַּר is at least the lexical equivalent of נָסַר. Accordingly נָסַר: Aramaism for נָסַר, Song of Songs 1:6, 8:11, 12; pure Hebrew,

¹ Cf. Lane-Poole, s. v. ناظر and Fränkel, Die Aramäischen Fremdwörter im Arabischen, p. 138.

ransitive, *to keep an eye upon, watch*, Lev. 19:18 (where the meaning is *thou shalt not spy upon thy brethren*), Nahum 1:2; intransitive, *to frown, scowl, glare*, Ps. 103:9, Jer. 3:5, 12. In Jer. 3:5, שָׁמַר is synonymous and intransitive, as is witnessed by Amos 1:11, where a corruption of the text has been gratuitously assumed: וְעִבְרָתוֹ שָׁמַר נָצַח, and his anger glared continually. For שָׁמַר to frown upon, see Job 10:14, 13:27 (parallel הִתְחַקָּה to wrinkle the brow, scowl), 14:16 (where לֹא תִשָּׁמַר is, of course, not interrogative), and 33:11. The primary meaning of שָׁמַר is clearly brought out in 1 Sam. 1:12, Ps. 37:37, 77:5. Compare Assyrian שָׁמַר, to observe and to rage.—The derivative מִשְׁמָרָה is a point of sight; hence, in 1 Sam. 20:20, Job 16:12, and Lam. 3:12, a mark for shooting, and in Jer. 32:2, etc., Neh. 3:25, 12:39, a watch-tower, observatory. Cf. Arabic مَنْظَرَة above. Jeremiah was confined in the yard of the watch-tower, and Nehemiah's שַׁעַר הַמִּשְׁמָרָה is the watch-tower gate.

4—נָעַר Wellhausen: "sprich נָעַר im Perfectum," but cf. the interpolations in Amos, 4:13, 5:8-9, 9:5-6.

6—נִתְבַּח boils over.

7—מִבְּ, cf. Eccles. 7:11.

מִעַן from עָנָה not עָנָה, asylum, retreat, retirade rather than stronghold or fortress. So everywhere in the Old Testament. Compare especially Ps. 37:39: (וְ)תִשְׁוֶעַת צְדִיקִים יְהוָה עֵז וּמַעֲזִי וּמִגֹּדֹל בְּיּוֹם צָרָה, מִיְהוָה מִעַן בְּעַת צָרָה, Is. 25:4, Nahum 3:11. The false etymology occasioned the Massorites no little confusion; see Baer Ps. 31:5, 37:39, 43:2, 52:9, Is. 17:9. Daniel 11:1 is merely an ignorant use of the word; note the concrete, conventional, and so correct use in the 31st verse of the same chapter. Wellhausen, upon the basis of the Septuagint, reads "gegen die die auf ihn hoffen" instead of לְמַעַן. He thinks that the con-

¹ "Vielmehr las S.: לְמַעַן" Vollers, op. cit. p. 11.

trast to verse 8 demands special prominence for the dative of the person; but we shall see that in the original composition whence this passage was drawn it was not immediately followed by verse 8, and the Greek τοῖς ὑπομένουσιν αὐτόν is perhaps a paraphrase. In Ps. 37:39 (quoted above), the Greek has καὶ ὑπερασπιστὴς αὐτῶν ἔστιν ἐν καιρῷ θλίψεως. Cf. also Ps. 27:1, 28:8, 31:3, 5. The translator of our passage found the word מִוֹב troublesome.

צָרָה *siege, aggression, adversity, distress*. The basic idea of צָרָה is *to constrict*. There does not seem to be sufficient ground for the assumption of a radical cleavage in Hebrew. Note, in any event, that Arabic *distress, affliction* is from *ضر* *to injure*, not from *صر* *to bind*.

8—מִקוֹמָהּ *military "position" place whence a sally is made*, cf. Josh. 8:19, of an ambush; Jer. 4:7, of the lair of a wild beast; Job 38:12, of the source of the dawn, and 38:19, of the darkness; Eccles. 1:5, of the abode of the sun; and especially Job 6:17, of the source of a brook. This was evidently the sense in which the person who inserted this word understood it. The suffix refers, of course, to צָרָה.

9—לֹא תִקּוֹם מִעַמִּים צָרָה has reference to the hostility to Jahweh and his people, cf. verses 7 and 8. The passage has frequently been interpreted of the visitation of Jahweh upon the enemy. Ewald: "thut er doch alles grosse was er thut nur einmal, nicht sich selber während der that untreu werdend, wie oft der mensch." Wellhausen: "die צָרָה richtet sich, ebenso wie die בִּלְה, nicht gegen Juda, sondern gegen Assur." He very properly opposes Kuenen who understood the passage as containing an assurance that the subjugation of Judah by Assyria should not take place more than once, with the argument that such an assurance would have been called for only if the supremacy of Assyria had already once been shattered and it were now engaged in a successful attempt

conquer the revolted peoples. But how if the passage in no reference to Assyria and be only a general statement of Jahweh's dealings with his enemies? For the it should be observed that the prevalent erroneous is largely buttressed by an interpretation of verse 12c as we have seen to be impossible. Otherwise Gunkel: Ausdruck, dass eine Not (Enge) sich erhebt, ist unbezeugt liegt der Natur der Sache nach fern. Nach LXX zu לא יקום פעמים בצריו, *er rächt sich nicht zweimal an Feinden*". He is followed by Bickell, Nowack, and . But Greek has οὐκ ἐκδικήσῃ δις ἐπὶ τὸ αὐτὸ λίσσῃ. Whether or not it read יקום, it certainly read and when Nowack says, "LXX las בצרה לא יקום, uch ist wohl zu corrigieren בצריו לא יקום, da keinen irgendwie verständlichen Sinn giebt", he gives case away—the Greek translator probably had no ב: if it be maintained that he had, and that he sought to the difficulty by rendering ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἐν, there can o strong objection to the view that ἐκδικήσῃ δις ἐπὶ το αὐτὸ ἐν is a paraphrase for תקום פעמים. The translator entered the same difficulty that confronts the moderns, the Greek version is his solution. To be sure, it is possible the text had been tampered with before it reached his hands. o more than this can be admitted, for לא יקום פעמים בצריו t Hebrew; the idiom requires the Niphal or the Hithpael ב of the person upon whom vengeance is taken. —הלא ממך יצא *didst thou not bring him forth?* Cf. g: "du, die Königin Ninive, hast ihn geboren". Nowack this verse from his alphabetical poem. Jeremias, though considers it part of the alphabetical poem, detects in verse a reference to Assyria. —מטהו point, with Wellhausen, מטהו. Greek: τὴν ον αὐτοῦ ἀπὸ σοῦ. Jerome: *virgam ejus de dorso tuo*.

14—The second person singular suffixes in this verse, which is obviously addressed to Niniveh, are pointed masculine. With the verse immediately preceding, where the pointing is feminine, we need not concern ourselves here, for that and the last sentence of verse 12 are addressed to Israel. But in verse 11, where none other than Niniveh can be intended, the pointing is what we should expect, second singular feminine. So also in 2:2, מִלִּי. Wellhausen is right in stating that the gender must be uniform and consistent, but he is mistaken in maintaining that it should be masculine (with Aššur the addressee) rather than feminine throughout the section closing with the last verse of chapter 2. He bases his opinion on the form of the “imperatives” in 2:2, צִמָּה, חֹזֶק, אִמָּץ, and on the consonantal suffix ה of the last word in chapter 2, (and also of רִכְכָּה which he suggests as a possible substitute for רִכְכָּה in the same verse), which can be explained only as indicative of the masculine suffix. But (1) the verbs of 2:2 are not imperatives at all, but infinitives absolute, (see below). (2) Wellhausen has correctly divined the immediate import of the final ה in מִלִּי, but he has failed to draw the proper inference. Why was the unusual spelling of the second singular masculine suffix employed in 2:14? Decidedly not for the purpose of assuring the reader that the gender remained unchanged—if he had been reading masculine above, he certainly had no incentive to read feminine here. The fact is, the ה is inserted precisely because everywhere else in the prophecy of Nahum but in this 14th verse of the second chapter the one addressed is Niniveh and the gender imputed is feminine.¹ Here in 2:14,

¹ In 3:18, מֶלֶךְ אֲשׁוּר is a clumsy interpolation, in all probability originally a gloss to רִעֵךְ, which in conjunction with אֲדִירֶיךָ and עַמֶּךָ must be poetic for *thy kings*.

e contrary, it is not Niniveh that is apostrophized, but
 ion of verses 12 and 13—the lion, Aššur, that made
 iniveh a wild beast's den and glutted his whelps
 ie quarry of the nations: *Where is the lodge of*
—that field for the whelps—whither the lion hastened
ng (לביא Hiph. Inf.) *his victim* (נר animal young)—*the*
whom none dismayed?—*The lion that clawed to surfeit*
its and strangled for his females, and filled his caves
prey and his dens with ravin!—*Behold, I am upon thee!*
Yakweh (Sebaoth), and I will cause thine heap (mass,
 nder, read רבכה for רבך, cf. Gk.) *to go up in smoke, and*
wood shall the sword devour, and I will banish from
arth thy depredation (point פן), *and never again*
the voice of thine envoy (מלאכך for מלאככה) *be heard.*
 the prophet returns to Niniveh: הוי עיר דמים. (3) An
 onal objection to Wellhausen's view is found in 1:11:
 מן must be addressed to the city of Niniveh; Sennacherib
 ertainly not, to the mind of the prophet, the offspring
 šur, nor, adopting the alternative interpretation, did he
 out from Aššur. The motive for the traditional
 zation of 1:14 is quite apparent: to differentiate the
 t of the curse pronounced in verse 14 from the object
 e promise contained in verse 13. The error in the
 ing of the solitary 2:14 was, of course, quite natural,
 the significance of the suffix ה ceased to be understood.
 must conclude that the traditional vocalization is correct
 11 and 2:2, and wrong in 1:14 and 2:14.
 כי קל The interpretation of these words has no direct
 ng on the subject of this paper, so I have retained the
 oretic reading in the translation on page 21. But the
 of Nahum were certainly קלות כקלות. אשם קברך is
 stantive, plural of קלה, ἡδυσ, *crepitus ventris*. Cf.
 2:23, where משרכת דרכיה is a relative clause,

attributive to בְּכֹרָה; מְשִׁיכָה = *indicates*. The text of our passage was altered for obvious reasons. In Jer. 2:23 no alteration was necessary; a harmless and meaningless construction could there be bestowed upon the text as it stood.

2:2—מִפִּי There is no sufficient reason for altering this to מִפִּי.

אִמְץ כַּח מֵאֵר, חֹזֵק מִתְּנִים, צַמָּה דֶרֶךְ, נִצּוֹר מִצּוֹרָה. The verbs in these coördinate clauses have been construed as imperatives addressed directly by Nahum to Assyria. Wellhausen reads נִצַּר. Ewald retained נִצּוֹר in the infinitive absolute "da hier im gliederbaue gut der inf. abs. mit ihm [imperat.] wechseln kann," and accordingly rendered all four clauses as imperatives, but he enclosed them in quotation marks, implying that the prophet puts the words into the mouth of the Assyrian (Ewald too read פְּנִיךְ). Now (1) all four verbs must be given the same construction; if one is imperative, all are imperatives; if one is infinitive absolute, all are infinitives absolute. And that not on *a priori* grounds merely, but because, as we shall see presently, the interpretation in one case must be quite other than it is in the other case. Now, so far as concerns the form of the words, they may all four be infinitive absolute. But נִצּוֹר is not imperative, and, what is more to the point, חֹזֵק מִתְּנִים cannot be made imperative. We should have מִתְּנִיךְ if חֹזֵק were imperative. The Old Testament invariably employs the pronominal suffix with מִתְּנִים where possible, and always מִתְּנִיךְ with the imperative of the sec. person sing. I do not here advert to the fact that the expression could hardly be addressed to a female, because the question now at issue was assumed in discussing the gender above, to have been settled independently. (2) But if the verbs are infinitives absolute, they are exactly what we have reason to expect. As Ewald seems to have felt, these actions are not enjoined

upon the Assyrians by Nahum—in that case we really should require the imperative. Rather, the words are quoted by the prophet in graphic irony; they are the cries of the frenzied inhabitants of the doomed city—exclamatory stock terms of military command, addressed, so far as their form is concerned, to no particular person or persons. The German idiom reproduces exactly: “Wachthalten!” not “Halte Wacht!” That these infinitives are quoted and hortatory, rather than descriptive exclamations is abundantly shown by Isaiah 22: 12, 13: *And in that day did (the Lord) Jahweh Sebaoth call to weeping, and to mourning, and to baldness, and to girding with sackcloth: and behold, joy and gladness, (voices crying, let there be) oxen slaughtered and sheep slain! eating of flesh and wine drinking! eating and drinking! for to-morrow we die—* קָרַג בְּקֶר וּשְׁחַט צֹאן אָכַל בָּשָׂר וּשְׁתוּת יֵין אָכַל וּשְׁתוּ כִי— German: *Ochsen metzeln! Schafe Schlachten! Fleisch essen! Wein trinken! Essen! Trinken! Wir sterben doch morgen.* The last three words leave no question as to the hortatory character of the preceding exclamation. So here in Nahum 2: 2, we have four infinitives, each followed by its direct object, expressive of the desire that a thing be done, without any reference to the agent: *Defences guarded! Road watched! Loins fortified! Force strengthened exceedingly!* otherwise: *Mount guard! Watch the approach! Carry arms! Strong reinforcements!*

3—כְּנָאוֹן יִשְׂרָאֵל We need not bother ourselves much about the כְּ, it is merely a slovenly substitute for *and*, and the phrase pleonastic.

III.

We are now in a position to discuss intelligently the question of the composition and sources of Nahum 1—2: 3.

A hurried perusal of the translation on p. 20 f. will, I

think, convince the reader that no elaborate justification for the separation of the text into the sections A, B, C, D, E, F, G, H, is called for. The lack of sequence and proper transition in verses 1:10—2:3 is obtrusive. One point only is in need of explanation. Why have I detached the first clause of verse 14, *And Yahweh hath ordained concerning thee*, from the rest of the verse in section E and attached it to section D? For two reasons: (1) C, E, G are certainly addressed to Niniveh; if, therefore, we are forced to the alternative, it is C, E, and G that we must consider the earlier and authentic sections rather than B, D, F, and H. Now we have already seen (p. 18) that the last clause of section C, *Thus saith Yahweh*, has no connection with what immediately follows it, and can have none. Therefore it cannot have been introduced into the text by the writer of D; he must have found it there. But that clause is parallel to the last of section D, *and Yahweh hath ordained concerning thee*, which may well have been introduced as a means of transition to section E by the interpolator of D. But (2) that is not all. There is, I believe, no instance in the Old Testament of the use of צוה, in the absolute sense of *decree*, followed by the substance of the decree in direct discourse. In the sense of *command*, with the accusative of the person, the substance might follow in direct discourse without introductory לאמר. But there is here no accusative of the person, and, of course, *There shall no more of thy name be sown* could not be addressed to that person, if there were. Moreover, apart from the question of idiom: section E is not even a decree; it is a declaration. With לאמר to introduce it, *there shall no more of thy name be sown* might perhaps follow upon צוה, but *I will cut off idol and molten image* cannot by any manner of means be made dependent on צוה. The conclusion is that צוה עליך יהוה

was never uttered in the same breath with section E by the classic author of that section.

To return, now, to the main subject. Wellhausen rejects as interpolations verses 1:13, 2:1, 3, on the ground that the repeated right-about-face in alternate verses from Assyria to Judah is intolerable. But no one can read his resultant version without feeling that the expurgation has by no means solved the difficulty. This alternation jars, it is true; still, the change of addressee is so marked and unmistakeable, that it might conceivably be part of a literary scheme. But what shall we say of the lack of any conceivable connection or imaginable transition as between verses 10 and 11, and of the utterly impossible sequence of 12a and 12b? On the other hand, section B is from beginning to end entirely homogeneous in matter, style, phraseology, and structure, and its subject is unmistakeably continued in the first sentence of D. I think it is by this time quite evident that as regards Nahum 1:2—2:3, it is not verses 1:13, 2:1, 3, but rather sections C, E, and G that are the "interpolations." In other words, section B and the first half of section D are no more a part of the prophecy of Nahum than are the second half of section D, section F, and section H.

We have now recovered the authentic opening of the oracle of Nahum the Elkoshite against Niniveh:

ממך יצא חשב על יהוה רעה יעץ (11) הלא (1:10 end)
 בליעל כה אמר יהוה (14b) לא יורע משמך עוד מבית אלהיך אכרית
 פסל ומסכה אשים קברך בקללות (2:2) עלה מפין על פניך נצור מצורה
 צפה דרך חוק מתנים אמץ כח (מאר) (2:4) מן נבריו מאדם ונר

Came he not forth from thee that planned evil against Jahweh, that counselled villainy? Thus saith Jahweh: There shall no more of thy name be sown. From the house of thy gods will I cut off idol and molten image. I will make thy grave a

stench. He that putteth to rout is come up to face thee: "Defences guarded! Road watched! Loins fortified! Force strengthened (exceedingly)!" The shield of his warriors is colored red, etc.

There is no mistaking the heroic tone of this noble exordium.

IV.

The question now arises, What is this that we have left on our hands? And here I will reverse the method of procedure and begin at the end.

Sections B, D, F, and H are the contribution of a late redactor, of little intelligence, resourcefulness, and taste. Whatever of obscurity, want of adequate transition, or insipidity there is in these sections is to be traced to the hand that introduced them into the prophecy of Nahum, and not to the vicissitudes of later manuscripts.

This contribution consists of (1) a slightly distorted fragment (about two-thirds) of an alphabetical poem, (2) some *memoriter* quotations from the prophetic writings, and (3) a few original reflections of the redactor.

The matter of the alphabetical poem extends throughout the whole of section B and through the first sentence of D; the *memoriter* quotations from the prophets are verses 1:12c, 13, and 2:1a; and entirely original with the redactor are verses 2:1b and 3. Verse 1:14a, and *Yahweh hath ordained concerning thee*, has already been disposed of above (p. 30f.).

We will begin with the second of these groups, 1:12c, 13, 2:1a. (α) *I have afflicted thee, but I will afflict thee no longer*; (β) *now therefore, I will break his rod from upon thee, and tear thy bonds asunder*. (γ) *Behold upon the mountains the feet of him that bringeth tidings, proclaiming*

peace. Now it is to be noticed that in α and β Jahweh speaks in the first person. Except by way of quotation, therefore, α and β can be no part of a psalm, hymn, or prayer, where Jahweh would appear in the second, or else in the third person. On the other hand, the redactor would not have dared consciously to invent a divine "word." He is therefore either quoting from the prophetic writings which have come down to us, or from such as have not come down to us, or thinks he is quoting. With this statement we might leave the subject, were it not for the fact that the quotations bear testimony to the methods of the redactor. With α compare 1 Kings 11:39: ואענה את זרע דוד למען זאת, אך לא כל הימים, *And I will afflict the seed of David for this, only not always*—possibly the redactor was under the impression that he was quoting this¹. With β compare Jer. 30:8: והיה ביום ההוא נאם יהוה צבאות אשכר עלו מעל צווארך, *And it shall be in that day, declareth Jahweh Sebaoth, that I will break his yoke from off thy neck and tear thy bonds asunder*—it is much more than probable that the redactor was under the impression that he was quoting this. And with γ , of course, compare Isaiah 52:7: מה נאוו על ההרים רגלי מבשר משמיע שלום, *How beautiful upon the mountains are the feet of him that bringeth tidings, proclaiming peace*—there can be no doubt whatever that the redactor was under the impression that he was quoting this. But מה נאוו for הנה is not a variant which could possibly have arisen in manuscript transcription. It is therefore

¹ Granting that 1 Kings 11:38 c—39 is a late, post-exilic addition to the Deuteronomic Ahijah oracle, and that it was lacking in the manuscript used by the LXX translator of Kings (it is absent in B, but present verbatim in Lucian and, with "Israel" for "David", in A), it by no means follows that the passage was not to be found in Palestinian manuscripts of Kings long prior to the date of the translation of that book into Greek at Alexandria. If interpolation it be, it is of the kind that we shall do well to push as far back as possible.

certain that Isaiah 52:7 was quoted carelessly from memory. And when we know that the redactor was quoting carelessly from memory, the probability that β represents Jer. 30:8 becomes certainty. And if this in turn be admitted, it cannot be held improbable that 1 Kings 11:39 supplies all the scriptural basis there was for the redactor's quotation α .

That the remainder of section F and section H are original with the redactor needs no demonstration. *Celebrate thy feasts, O Judah! pay thy vows! for never again shall the villain move upon thee: he is utterly cut off. For Jahweh hath brought again the glory of Jacob as the glory of Israel. For the plunderers had plundered them and had destroyed their vine-shoots.* These words echo the soliloquy of a sympathetic scribe writing years after Niniveh and Assyria and Babylon and the Babylonian Captivity had touched each other 'in the perspective of the distant past.

There remain section B and the first sentence of section D, consisting, as has been said, of the distorted fragment of an alphabetical poem. Though the redactor has changed the order of not a few of the lines and supplied a word of his own here and there, the original can still be reproduced without the least violence. In the following text the words contributed by the redactor are enclosed in brackets; my own conjectures appear in small type.

Section B.

נָקָם יִהְיֶה וּבְעַל חֲמָה	2a אֵל קִנּוּא וּנְקָם יִהְיֶה
וְעֵנָן אֲבָק רָגְלִי	3b בְּסוּפָה וּבִשְׁעָרָה דָּרְכִי
וְכָל הַנְּהִרּוֹת הַחֲרִיב	4a גִּיעַר בִּים וַיִּבְשְׁהוּ
וּפְרַח לִבְנוֹן אִמְלֵל	4b [אִמְלֵל] דָּנְאוּ בִשֵּׁן וְכִרְמֵל
וְהַנְּבָעוֹת הַתַּמְנִנוּ	5a הָרִים רָעְשׁוּ מִמֶּנּוּ
[ו]תֵּבֶל וְכָל יֹשְׁבֵי בָהּ	5b וְתֵשָׂא הָאָרֶץ מִפְּנֵיו
וּמִי יָקוּם בַּחֲרוֹן אַפּוֹ	6a [לִפְנֵי] זַעַמֹּו מִי יָקִיל [יַעֲמֹד]

והצרים נתצו ממנו	6b חמתו נתכה כאש
וידע חסי בו	7 טוב יהוה למעוז [ביום צרה]
ונקה לא ינקה [יהוה]	3a יהוה ארך אפים [ונדול כח]
8b ואיבז ירדף חשך	9b בלה הוא עשה
8a [ו] בשטף עבר כלה יעשה [מקום]	9c לא תקום מעמים צרה
וקח"	9a מלה תחשבון אל יהוה
ונוטר הוא לאיבזו	2b נקם יהוה לצריו
אכלו כקש יבש	10 סבכים וכן סבואים
.

Section D.

12b [אם] שלמים וכן רבים וכן נגחו ועבר

TRANSLATION.

- א *A fervent and vengeful God is Jahweh,
 Vengeful is Jahweh and a person of anger;*
 ב *In storm and in tempest is his path,
 And cloud is the dust of his feet;*
 ג *He rebuketh the sea and dryeth it up,
 And parcheth all the rivers;*
 ד *Crushed are Bashan and Carmel,
 And the bloom of Libanon is withered;*
 ה *Mountains tremble because of him,
 And the hills quake;*
 ו *The earth heaves before him,
 The world, and all that dwell therein.*
 ז *Who can endure his anger?
 And who can stand in the heat of his wrath?*
 ח *His indignation seethes like fire,
 And the rocks are shattered by him.*
 ט *Good is Jahweh for a refuge,*

- And mindful of those that trust in him;*
 א *Jakweh is long-suffering,*
But he doth not fail to punish:
 ב *Annihilation doth he accomplish,*
And driveth his enemies into darkness;
 ג *Not twice doth hostility appear;*
With an overwhelming flood doth he annihilate.
 ד *What think ye of Jakweh?*
And what ?
 ה *Vengeful is Jakweh toward his adversaries,*
And watchful is he of his enemies:
 ו *Thickets ever so drenched,*
They are consumed like dry stubble;

 ז *Intact and ever so many,*
Yet are they mown down and he passeth over.

וַתִּשְׁאָל demanded in verse 5b by the exigencies of the alphabetical scheme = וַתִּשְׁאָל; the conjunction should therefore not be pressed in translation.

A few words of explanation are necessary regarding the conjectures and rearrangement. That verse 4b contains the 7 couplet is beyond question; what the initial word in the original poem was, however, must remain matter of speculation. My own opinion is that it was וַתִּשְׁאָל, plural rather than singular, though either is permissible. Cf. Isaiah 19:10, Psalm 89:11, and 143:3. Gunkel suggested וַתִּשְׁאָל, which was adopted by Bickell. Gray, on the other hand, prefers לָלַךְ. But these scholars have made the mistake of seeking a word synonymous with וַתִּשְׁאָל, which is not called for. A little reflection must show that after the introduction of וַתִּשְׁאָל in the second line, we have no reason to expect a verb synonymous with that of the first line. With the difference

between the expressions *בשן וקרמל* and *פרח לבנון* synonymous verbs jar, rather than contribute to, the parallelism. What Gray has to say about the similarity in appearance of *דלל* and *אמלל* is, of course, in the light of the present discussion, seen to be beside the mark.

If any further evidence were needed to show that the redactor introduced his matter from memory and not from manuscript, it is furnished by the *†* couplet. Verse 6a must be the *†* couplet, for the sense shows that it was on one side or the other of the *‡* couplet, and the second line of the *‡* couplet could be none other than the last of the four lines composing the two couplets. And, of course, of the *†* couplet, *ועמו* must have been the first word. But *לפני* could not have been prefixed to the line by a scribe, for *ועמו מי יעמוד*, though excellent English, means nothing in Hebrew. Nor does *ועמו מי יעמוד לפניו* (Bickell, Gunkel, Nowack, Gray) mean a whit more¹. If in the first case we deprived *ועמו* of its requisite preposition, in the second case we deprive it of its all: *מי יעמוד לפניו* means *who can stand before him?* and *ועמו* is left high and dry. And this for the reason that the Hebrew, having no neuter gender, has no means of saying "*His* anger, who can stand before *it?*" In other words, *ועמו מי יעמוד לפניו* cannot be twisted while leaving *ועמו* at the beginning; the only other possible order is *מי יעמוד לפני ועמו*. To be derived from a *†* line, it must be a paraphrase. But why paraphrase in transcribing? It is quite otherwise, however, if one is quoting from memory, and a defective memory at that, and is altogether unconscious of the fact that he has to do with an alphabetical poem. The redactor at this point remembered the thought of the original, but not its language, and he expressed the thought

¹ Gray actually pretends the restoration is "more idiomatic"!

in his own language. The original line never stood in the manuscripts of the Book of Nahum. It began with **וַעֲמַד**, which was followed by a verb equivalent to **לַפְּנֵי**. Such a verb I have supplied in **יָקִיל** cf. Jer. 10:10.

The suggestion as to the form of the second half of the **ד** couplet can hardly be designated a conjecture; an interrogatory sentence of that form is demanded by the parallelism, as well as by the reply of the **נ** couplet.

The place of 2b between the interrogatory **ד** and the otherwise meaningless **ד** is attested by the sense, without regard to the initial letter. So likewise 3a, which yields the ' couplet, is literally indispensable to the transition from Jahweh's mercy in **ד** to his judgment in **נ** and following. Nor should it be imagined that the dissection and distribution of verses 8 and 9 is capricious. 9b, 9c, 9a, are, it is true, assigned the places called for by their initials. But the interrogatory 9a with its lost complement must of necessity have occupied a separate couplet, and whether 9a or its complement occupied the first line, that line began with **מִן**. We have left the four lines of the **נ** and **ל** couplets in which to distribute the four remaining sentences of verses 8 and 9. Now 8a could neither precede 9b (the fuller statement must follow the general, otherwise this last falls flat) nor could it supplement it (that would be quite too redundant); in other words, 9b and 8a must occupy different couplets, and in that order. The proper synthesis, and the initial conjunctions, one original and the other spurious, indicate the proper succession as between the two lines of each couplet, entirely apart from the alphabetical requirements.

Let us now review the process by which not only the alphabetical fragment but all the matter of Nahum 1—2:3 came into its present condition. We will follow the course of the redactor from the beginning to the end of this section.

We begin with the title in 1:1. Now, although **ספר** in the interior title of a work (an endorsement on the outside of a scroll would be another matter) and parallel to **משנא** is highly suspicious, there may not be adequate ground for rejecting the double title *a priori*, as Ewald did. We, however, are facing the question *a posteriori*. The greater portion of the text of Nahum 1 has been proven to be the interpolation of a late redactor, and in the light of our experience we can admit but one conclusion: the redactor desired that his reader, instead of waiting till he had reached 2:9, might from the very start be entirely clear as to the subject of the prophecy; he therefore prefixed **נינוה** **משנא** and effected the transition to the original title **חזון נחום האלקש** by means of the trade-word **ספר**.

When he had written down the title, he bethought him of a fine poem of his own day¹, descriptive of Jahweh's great power and the inevitable destruction of his enemies. This he thought would make an excellent introduction. Had his work been clean cut, we should have agreed with him. But unfortunately he was none too familiar with the poem. Not only did he not remember all of it; he had forgotten the original order of what he retained, and even the fact that the poem was alphabetical had slipped his memory². He got as far as the second line of **א** when the

¹ The LXX translator used a descendant of R's edition of Nahum. On the other hand, R must have labored at a time when the prophecy of Nahum was not in general circulation, else his hodgepodge version would never have become the sole means whereby the prophecy was preserved to us. Altogether, the facts are perhaps best explained if we place R toward the close of the fourth century B.C. Compare p. 34.

² Though it could have no bearing on the facts in the case, it would be a mistake to suppose that alphabetical poems were devised as an aid to the memory. Acrostics are intended for the eye, not for the ear.

נקם ידוה of that line bore upon his mind the ג couplet "נקם ידוה לצרוי". He put this down and was already astray. The next line that occurred to him was "ידוה ארד" of the י couplet, which seemed not just the thing needed at that point, so he added the caution ונדול כח, *but of great power*, thereby emptying the adversative ו of the second line of the couplet. He had also destroyed the balance of the lines, so when he reached the end of the couplet he added ידוה. Here fate turned, and with ב he recovered the chain. He proceeded safely through ב and ג, but at ד he used by mistake the verb of the second line in the first, and when he reached the second he had nothing left but to repeat אמלל, for the other verb would not do here, if he thought of it. With ו he had no trouble; the conjunction at the beginning of the second line had been added to make the column symmetrical in the manuscript from which he learned the poem. The next line had something to do with ועם and he had the sense from the parallel, but he was not looking for an initial ו, so לעמו מי יעמוד satisfied him completely. ה was all right. At ו, however, he had the expression מעון ביום צרה on the brain, so in went ביום צרה at the end of the first line. His י he had already spent. The gap he struck muddled him, and the first thing to turn up was the second line of ל; for the initial ו of this, likewise, he is not responsible. At the end of the line he witnessed the fact that he had it out of place by tacking on an impossible מקומה. As a pendant to this, the second line of כ suggested itself. Then came one line of ט, and he answered its question with the first of ב, which in turn called up the parallel first of ל.

By devious paths he had arrived at ט, which he wrote down, and then for the life of him he could think of no more. He gave it up, and turned to the legitimat

business of transcribing Nahum. But when he had copied as far as כה אמר יהוה, a solitary couplet of the alphabetical poem strayed across his mind. It was the ש, not the ע, but that meant nothing to him, and down it went, though not without an auxiliary מ. His hand was in again now, and although he could recall no more of the poem, he remembered other things, or thought he did. And was it not pertinent to the matter to show that the scriptures had been fulfilled? (Cf. Isaiah 10: 27. The section in Jeremiah had perhaps been called up by the phraseology of the alphabetical poem; cf. Jer. 30: 11, 23, 24.) So he wrote down the "sayings" from the prophets, verses 12c and 13. Resuming the copying, he found he had left the phrase כה אמר יהוה behind. He accordingly composed וצוה עליך יהוה and journeyed on to the end of verse 14. Here, being overcome with zeal, he quoted 2: 1a (Is. 52: 7), and added on his own responsibility, *Celebrate thy feasts, O Judah! pay thy vows! for never again shall the בליעל move upon thee* (style and diction are none of the best, by the way): *he is utterly cut off*. This done, he went on copying. But the spirited exclamations of 2: 2 were again too much for him, and he burst forth with his triumphant *For Yahweh hath brought again the glory of Jacob as (note the barrenness) the glory of Israel*. Finally, with the reminiscitory pluperfect, *For the plunderers had plundered them and had destroyed their vine-shoots*, the good redactor brought his contribution to a close.

Zwei Einzelbemerkungen.

1. Jes. 18, 4.

Der Vers bietet der Auslegung, wie ein Blick auf die älteren und neueren Kommentare zeigt, erhebliche Schwierigkeiten, sowohl sprachlich wie sachlich. Was der Prophet sagen will, ergibt sich mit aller Deutlichkeit aus dem Zusammenhang:

Jhvh hat sein Auge aufmerksam auf das Völkergetriebe gerichtet, aber wartet, bis seine Zeit da ist. Der Kontrast: Jhvh in seiner erhabenen Ruhe — die Völker in ihrem Drängen, muss die Pointe dessen sein, was im Bilde v. 4^b beabsichtigt ist.¹

Aber im Text, wie er vorliegt, kommt nur die eine Seite des Kontrastes (Jhvh's Ruhe) zum Ausdruck, die andre nicht.

Zu diesem sachlichen Anstoss gesellt sich der sprachliche.

Auffallend ist schon, dass in stilistisch unschöner (und verdächtiger) Weise **הם** zweimal in einem Doppelzeiler vorkommt, aber mehr noch, dass **על־אור** nach **זח הם** kaum einen Sinn giebt. Wie wund die Stelle ist, zeigt Dillmann's Wiedergabe: „wie heitre Hitze bei (eig. auf Grund von) Sonnenschein“. Es ist offenbar, dass er mit **עלי** vor **הם**

¹ Vgl. besonders Marti Kom. z. d. St. Gesenius verweist treffend auf Ps. 2, 4 vgl. 1.

nichts Rechtes anzufangen gewusst hat.¹ Duhm, der die ungezwungene Deutung von על und מור beibehält, greift zu sachlichen Erklärungen, die wenig überzeugen. Das Flimmern in der Luft erscheint dem Auge wohl auch hoch oben am Himmel, aber niemals über der Sonne.

Auf den richtigen Text scheint mir in diesem Fall² die Pešita zu weisen; sie bietet: **אין אור כעב מל ביום קציר** d. i. כחם נצח על יאור כעב מל ביום קציר.

Die sprachlichen Schwierigkeiten sind hier verschwunden: חם kommt nur einmal vor und zwar in poetischem Gebrauch³ als Synonym von שמש, על aber bedarf keiner gezwungenen Deutung.

Der sachliche Vorzug aber ist evident:

Knapp und doch klar, wie es das göttliche Schlagwort sein muss, um in wirrer Zeit zu haften, bringen hier zwei analoge und doch reinlich geschiedene Bilder den erwarteten Kontrast in sprechender poetischer Schönheit:

¹ Vgl. Komm.⁵, S. 169. Bezeichnend ist auch, dass mehrere Rabbinen mit Verweisung auf Job 37, 11 מור durch „Regen“ erklären, worauf sie sicherlich nicht verfallen wären, wenn der gewöhnliche Sinn nicht eine sehr unbequeme Häufung nach חם ergäbe.

² Ich verwende das Zeugnis der Peš. im vollen Bewusstsein ihrer Unzulänglichkeit für textkritische Zwecke. Im Buche Jesaja ist besonders deutlich, dass sie fast durchweg den masoretischen Text voraussetzt, und, wo sie abweicht, meist in ihrer Eigenschaft als Übersetzung abweicht. Wo sie einen glatteren und einfacheren Text als Ms. bietet, unterliegt sie dem Verdacht, sich über die vorhandenen Schwierigkeiten hinweggesetzt zu haben. Aber Schwierigkeiten, an denen die Peš. sich hätte stossen können, bietet unsre Stelle eben nicht. — Nicht zu übersehen ist, dass die LXX, denen die Peš. im Buche Jesaja sehr weitgehend zu folgen pflegt, hier aber nachweislich nicht gefolgt ist, mit ημερας gleichfalls חם statt חם voraussetzen.

³ Vgl. das verwandte חם, wo es vorkommt: Job. 30, 28. Jes. 24, 23. 30, 26. Ct. 6, 10. (Ps. 19, 7).

wie heitrer Sonnenschein über'm Strom,
wie Thaugewölk am Erntetage.

Die Vorstellung eines Stromes ist untrennbar von der des unruhig hindrängenden und strudelnden Wassers, die Vorstellung eines Erntetages aber von der des Getümmels.

Es bedarf keines Hinweises, wie leise der Eingriff in den Text ist und wie leicht er sich in graphischer Hinsicht rechtfertigen lässt.

2. Jes. 7, 8. 9.

Jhvh verheißt v. 7, was Rezin und der Sohn Remalja's gegen Juda planen, werde nicht geschehen. Das soll in v. 8. 9 (vgl. י) begründet werden. Aber in der Hervorhebung der Thatsache, dass D. Haupt von A. ist u. s. w., ist schlechterdings kein Grund zu entdecken, es sei denn, dass hier prägnant geredet ist. Das nehmen auch die Kommentatoren notgedrungen an.

Und welches ist die Prägnanz?

Nach Gesenius (vgl. Dillmann): „Es ist und bleibt in Ansehung Ephraim's und Damaskus, in Ansehung des Pekah und Rezin, so, wie es ist: Die Gebiete jener Reiche werden nicht (durch Juda und Jerusalem) erweitert.“¹

Nach Hitzig, der diese Deutung verwirft, „verkleinert (der Prophet) die Macht der Feinde, indem er das je Stärkere dem Schwächeren überordnet, und das Stärkere doch noch als ohnmächtig vorführt: mächtig über Aram ist Damask, mächtig über Damask Rezin, und wer ist dieser Rezin? Der Stumpf eines ausgeglommenen Feuerbrandes.

¹ Das ist offenbar keine Begründung, sondern eine Bekräftigung von v. 7, gegen die sachlich einzuwenden ist, dass die beiden Reiche und Könige nach v. 16 eben nicht bleiben sollen, wie sie sind, sondern vernichtet werden.

Es kommen zwei schwache sterbliche Menschen gegen den Jehova daher“.¹

Nach Duhm: „Es sind Menschen und menschliche Mächte“, ja es sind die wohlbekannten, vom Davididenhause zeitweilig beherrschten und von Assur nun Unterjochten.²

Diese Beispiele mögen genügen um darzuthun, dass die Verlegenheit so gross ist, wie die Mannigfaltigkeit der Deutung. Es ist aber ungereimt, anzunehmen, der Prophet, der v. 7 mit kühnster und gewissester Weissagung hervorgetreten ist, habe sich zur Erklärung derselben in viel- bzw. nichtssagenden Orakelspruch gefüllt. So bliebe nur, sich zu bescheiden und hier eine den Zeitgenossen aus der Zeitlage deutliche, uns aber nicht mehr verständliche Anspielung anzuerkennen. Aber sollte die Lösung nicht in der doppelten Bedeutung von שָׁמַיִם liegen? Wenn D. als Hauptstadt zugleich das Gift(gewächs) von A., R. als Haupt zugleich das Gift(gewächs) von D. u. s. f. ist, begreift sich, warum die Anschläge zu nichte werden müssen. Wo Gift ist, da ist nicht Blüte, sondern Verfall und Verderben.

Zum Gedanken, dass der Fürst sein Volk ins Verderben bringt, sc. durch Abenteuer und Kriegslust, vgl. Jud. 9, 15. Pekah war durch Königsmord und Empörung auf den Thron gekommen, um, wie Rezin seinerseits auch, in verderblichen Gegensatz zu Assur zu treten. Rezin beschwor durch seine weitgehenden Eroberungen das Wetter geradezu auf sein Land herauf.

Dass aber in des Propheten Augen die Hauptstädte als

¹ Was Hitzig den Propheten sagen lässt, wird von ihm selbst als „Trugschluss“ abgethan. Vgl. den Komm. z. d. St.

² Hier erscheinen zwei verschiedene Argumente nebeneinander, was die Unsicherheit deutlich zum Ausdruck bringt. Wie wenig sie stichhalten, erkennt Duhm selber an, indem er fortfährt: „Freilich sind sie Juda überlegen . . .“

Gift der dazugehörigen Länder gelten, kann nicht befremden, wenn man Schilderungen wie Jes. 28. Amos 6 u. a. vergleicht. Das Land ist, wie in die Schuld, so in das Schicksal der Hauptstadt verflochten (vgl. Jes. 1, 5).

Das Bild des unauffällig, aber unaufhaltsam wirkenden Giftes stimmt aufs beste mit der Art der Propheten, vom äusseren Hergang unverwirrt, auf die inneren Gesetze der geschichtlichen Ereignisse zu achten. Der Anwendung dieses Bildes auf den nationalen Niedergang und Untergang begegnen wir, in andrer Gestalt, bei Jer. 8, 14. 9, 14 (vgl. 23, 15) Dt. 32, 24. Und den Gedanken, dass Einzelne für die Gesamtheit, oder der König für sein Volk, oder ein ganzes Volk für das andere, von vergiftendem Einfluss sind, finden wir Dt. 29, 17. Hos. 10, 3. 4. Dt. 32, 32. 33 ausgesprochen.

Die doppelsinnige Verwendung eines Wortes ist in der sonstigen alttestamentlichen Litteratur freilich, soviel ich weiss, nicht anzutreffen, aber demj. wohl zuzutrauen, der gleich darauf das feine Wortspiel mit $\sqrt{\text{דן}}$ erfunden hat und auch sonst für das Wortspiel (vgl. besonders 5, 7. 30, 16) eine besondere Vorliebe hat.

Die gesuchte Prägnanz wäre jedenfalls gefunden.

Politzig.

Lic. theol. EBERHARD BAUMANN.

A Passage in Ecclesiasticus.

16 φάγε ως άνθρωπος τὰ אֲכַל כְּאִישׁ אֲדָמָה 16
 παρακείμενά σοι, בְּיָדְךָ
 καὶ μὴ διαμασῶ, μὴ אֲכַל בְּלִי
 μσηδῆς.
 17 παῦσαι πρῶτος χάριν וְאַחֲרָיִךְ 17
 παιδείας,
 καὶ μὴ ἀπληστεύου,
 μήποτε προσκόψῃς.

I identify these two verses with lines 8a. 10b. 10a. 8b of the Hebrew (Jewish Quarterly Review, October 1899, p. 4). For אֲכַל כְּאִישׁ אֲדָמָה read (in part with the margin) אֲכַל כְּאִישׁ אֲדָמָה. 9b וְאַחֲרָיִךְ is a gloss literally translated from a Targum (cf. 5). Note אֲכַל; 9a—7a; the original probably read: אֲכַל כְּאִישׁ אֲדָמָה. (אֲכַל) is to be derived from אֲכַל (cf. אֲכַל *jaw, cheek*, so also prob. in Prov. 23, 2 where אֲכַל is hardly original; 6 suggests אֲכַל) which according to 6 means "to chew". Perhaps אֲכַל Prov. 20, 25 has the same meaning. Or, we may read אֲכַל כְּאִישׁ אֲדָמָה cf. אֲכַל Job. 20, 18 — ἀμάσητος 6 (for the meaningless אֲכַל in the Hebrew text; so correctly Hoffmann Bickell). The margin וְאַחֲרָיִךְ belongs to 10b and is a literal translation of 5 (hence a gloss). 10a is wanting at the end; read וְאַחֲרָיִךְ מוקדם.

8b is hardly original. Read תִּלְעַם cf. Gen. 25, 30 (swallow greedily, cf. אֶגְלָא jaw). תִּנְעַל is a good synonym of תִּמְאָם later on (cf. Lev. 26, 43, 44; Jerem. 14, 19) and is borne out by ט which had in its text תִּכְשַׁל.

Judg. 11, 37.

The meaningless וִירַדְתִּי (see Budde's commentary) is a doublet of וִרְעִיתִי at the end of the verse. It appears that וִירַדְתִּי stood originally where we find now אֲנִי וִרְעִיתִי; compare the order in the next verse.

University of California,
Berkeley, Cal., April 2, 1900.

MAX L. MARGOLIS.

Beiträge zur Geschichte der hebräischen Punktation.

Von P. Kahle.

I. Fragmente mit einem neuen Punktationssystem.

In der Januar-Nummer des VII. Bandes der *Jewish Quarterly-Review* (1894/95) machte Neubauer¹ auf ein Manuskriptfragment der Bodleiana in Oxford² aufmerksam, das einige Capitel aus Jesaia in einer ganz merkwürdigen „shorthand-writing“ mit sonderbaren Strichen und Punkten enthielt. Bereits im Aprilheft desselben Jahrgangs legte Herr M. Friedländer den Versuch einer Entzifferung der in den Fragmenten angewandten Zeichen vor.³ Seine Untersuchung ist basiert auf den Versen Jes 5, 8, 9; 6, 1—7. 24. 25. Ein Jahr danach hat Friedländer in den *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*⁴ Fragmente von drei verschiedenen Arten von shorthandwriting besprochen. Die dritte Gruppe wird gebildet von den Fragmenten, von denen bisher die Rede war. Endlich hat Herr C. Levias in dem XV. Bande des *American Journal of Semitic Languages and Literature* (1898/99)⁵ einige jüdische Gedichte veröffentlicht, die, so-

¹ p. 361 = *Literary Gleanings* XII: The Bible in Shorthandwriting.

² = No. 2604, 11 in Neubauers Katalog.

³ A third system of symbols for the Hebrew Vowels and Accents
a. a. O. p. 564—568.

⁴ Some Fragments of the Hebrew Bible with peculiar abbreviations and peculiar signs for vowels and accents. *Proceed. S. B. A.* March 3, 1896 p. 86—98.

⁵ The Palestinian Vocalization a. a. O. p. 157—164.

Zeitschrift f. d. alttest. Wiss. Jahrg. 21. II. 1901.

weit sie vokalisiert sind, mit wesentlich denselben Vokalzeichen versehen sind, wie die von Friedländer besprochenen Fragmente.

Als ich im Sommer 1899 in Cambridge war, machte mich Dr. Schechter auf die oben angeführten Aufsätze Friedländers aufmerksam, und zeigte mir zwei Fragmente,¹ die er unter den von ihm aus Kairo nach Cambridge gebrachten Fragmenten gefunden habe, und die, wie sich bald herausstellte, ursprünglich zu demselben Ms. wie das von Friedländer besprochene Oxforder Fragment gehört haben. Mit seiner und des Herrn Ch. Taylor, Master of St. Johns College-Cambridge, Genehmigung² habe ich die Fragmente kopiert. Später habe ich auch das Oxforder Fragment kopiert. Zudem habe ich durch die Vermittlung der Herren Neubauer und Cowley eine Photographie des Oxforder Fragments erhalten.

Most likely written in the twelfth century, on vellum, 4 to, 2 columns, so beschreibt Neubauer (a. a. O. p. 363) das Ms. Die Blätter sind ca. $15\frac{1}{2} \times 14$ qcm. gross. Das Ms., dem sie angehörten, hat aus Lagen zu 6 Doppelblättern bestanden, wie es scheint. Das Oxforder Fragment wäre dann das zweite Doppelblatt einer Lage: es enthält Jes 5, 8—9, 8; 44, 4—48, 11. Von dem 3. Doppelblatt derselben Lage ist in Cambridge etwa das zweite Viertel erhalten. Auf ihm steht Jes 10, 9—12, 4; 13, 18—20. Das andere Cambridger Fragment wird gebildet durch das erste

¹ Sie waren, als ich da war, noch nicht katalogisiert, auch noch nicht ausschliessliches Eigentum der University Library.

² Ich ergreife hier gern die Gelegenheit, beiden Herren für die Erlaubnis zur Bearbeitung der Fragmente meinen besten Dank auszusprechen. Auch bin ich für ihr freundliches Entgegenkommen zu grossem Dank verpflichtet den Herren Fr. Jenkinson und N. Mac Lean in Cambridge, und Ad. Neubauer und A. E. Cowley in Oxford.

Doppelblatt der neuen Lage, und enthält Jes 53, 4—58, 8 Jer 26, 19—29, 31. Für Jesaia 1, 1—53, 3 waren demnach 6 Doppelblätter nötig, ebensoviel für Jes 53, 4—Jer 29, 31. Der ganze Jesaia würde, in dieser Weise geschrieben, ca. $14\frac{1}{2}$ Blatt einnehmen; die Prophetiae posteriores ca. 60 bis 65 Blatt. — Die von Raschi gegebene Erklärung der im Talmud erwähnten Abkürzungsart der סיגורין stimmt genau zu diesen Fragmenten¹; sie scheinen beim Vorlesen in den Synagogen, ev. auch zu Unterrichtszwecken benutzt zu sein (Friedländer), indessen wohl nur von Leuten, die den Text auswendig wussten, bzw. den Konsonantentext daneben hatten.

Gegenüber den beiden bisher bekannten Punktationsweisen des Hebräischen haben wir hier eine dritte Art. Friedländer nennt sie auf Grund einer Stelle aus dem Abotkommentar im Maḥsor Vitry,² an der von drei verschiedenen Punktationsweisen die Rede ist, im Gegensatz zu der babylonischen und tiberischen die palästinische Punktation. Dieselbe Bezeichnung braucht Levias. Aber ist die tiberische etwa nicht eine palästinische Punktation? Der Name ist irreführend und unbrauchbar. Es wäre zweifellos ganz interessant, die Gegend festzustellen, in der diese Punktation üblich war. Aber dazu reicht die Stelle im Maḥsor Vitry nicht aus. Es ist überhaupt sehr fraglich, ob sich diese Stelle grade auf diese drei Systeme bezieht: es hat neben ihnen vielleicht noch manche andere gegeben. Ich verweise hier nur auf die in den jemenischen Handschriften übliche Punktationsweise: sie weicht doch von der des Petersburger

¹ Perles, Analekten zur Textkritik des A. T. 1895. p. 9.

² Maḥsor Vitry ed. Hurwitz p. 462: ולפיכך אין ניקוד מברני דומה לניקוד שלנו ולא שניהם דומים לניקוד ארץ ישראל. Luzzatto hat zuerst auf diese Stelle hingewiesen, cf. Strack in Z. f. luth. Th. u. K. XXXVI (1875) p. 623. Grammat. Werke des R. Jehuda Chajjug aus Fetz hrsg. v. Duker (= Beiträge zur Gesch. der ältesten Auslegung und Spracherklärung des A.T. von Ewald und Duker III) Stuttgart 44 p. 197 Anm. 2.

Prophetenkodez zum Teil recht stark ab. Ich werde in der nachfolgenden Untersuchung diese dritte Art der Punktation der Einfachheit halber mit F (als in einigen Fragmenten vorkommend) bezeichnen, und sie so von T (der tiberischen) und B (der sogenannten babylonischen, sowie sie sich im Petersburger Prophetenkodez findet) unterscheiden.

Das Ms. ist im allgemeinen sehr sorgfältig geschrieben; doch enthält es bisweilen Schreibfehler. Ich habe mich für berechtigt erachtet, den Text an verhältnismässig nicht ganz wenigen Stellen zu ändern; dass dabei in den Noten aufs sorgfältigste die Lesung des Ms. angegeben ist, ist selbstverständlich. Alle Varianten in der Accentuation, die F gegenüber T bietet, habe ich in den Noten verzeichnet und besprochen, bisweilen unter Heranziehung von B. Verschiedenes weist darauf hin, dass die Punktation, wie sie jetzt in F vorliegt, bezüglich der Vokale wie der Accente bereits etwas durch T und B beeinflusst ist. Ich verweise hier auf das in den Noten zu Jes 8, 4. 9. 44, 16. 47, 8. 59, 3. 5 Bemerkte.

Im Ms. nimmt bisweilen ein Vers 2 Zeilen in Anspruch. Ich habe, wo Platz war, den ganzen Vers in eine Zeile geschrieben und das in den Noten angemerkt. Des Druckes wegen habe ich bisweilen da, wo mehrere Zeichen über einem Buchstaben standen, diese etwas anders angeordnet als sie im Ms. stehen. Im Drucke lasse ich der bessern Übersichtlichkeit wegen die einzelnen Worte andeutenden Zeichen mehr als im Ms. von den andern trennen.

V 8 הוֹי בִּי דָּ עַ הֵשֶׁתָּ ב
 9 בְּאוֹיֵי אֶל־בִּי בִּי בִּי אֵי

Vs. 8: Das Ms. ist dicht über der Zeile lädiert; deshalb über ב kein, über ה nur der untere Punkt zu erkennen.

- 10 V כי שֶׁ צִדְּךָ שֶׁ אֵין חַיִּי כִּי בַת אִמִּי
 11 הָיִי מִכֶּם בִּלְבָד מֵאֵלֶּיךָ
 12 וְהָיָה נִרְאֶה לְךָ וְאֵין אֵין שֶׁ
 13 לִכְנֹן לְךָ לֹא-דָע וְאֵין צִדְּךָ
 14 לִכְנֹן הָיָה שֶׁ מִעֲדָה לְךָ וְאֵין אֵין אֵין
 15 וְאֵין דָּע-נָא לְךָ וְאֵין אֵין
 16 וְאֵין דָּע-נָא לְךָ וְאֵין אֵין
 17 וְאֵין שֶׁ כִּדְּךָ מִלְּךָ לְךָ
 18 הָיִי מִכֶּם הָיָה כִּדְּךָ לְךָ
 19 הָאֵמִרִים הָיִי מִכֶּם אֵין יוֹבֵד קִי אֵין
 20 הָיִי לְךָ שֶׁ שֶׁ הָיִי מִכֶּם תִּתְּ לֵךְ
 21 הָיִי נָא לְךָ
 22 הָיִי דָע-נָא לְךָ
 23 מִצִּדְּךָ שֶׁ שֶׁ קִי
 24 לִכְנֹן כִּדְּךָ אֵין אֵין לְךָ מִכֶּם אֵין
 25 עַל כִּדְּךָ יִתְּ לְךָ תִתְּ לְךָ
 26 וְנִשְׁאֵר-נָא לְךָ
 27 אֵין-לְךָ לְךָ אֵין לְךָ מִכֶּם
 28 אֵין לְךָ שֶׁ רִבִּי מִכֶּם שֶׁ נִגְלָה

Vs. 10: die letzten 6 Buchstaben sind v. sp. H. — 12: Das Pergament ist am Anfang der Zeile lädiert: von וְהָיָה ist nur noch der Accent und das letzte ה erhalten, von לִכְנֹן Vs. 13 nur der untere Teil. — 15: die 4 letzten Buchst. v. sp. H. — 18: über dem zweiten ה ein א. — 19: a. R. v. sp. H.: עֵצ; die zwei letzten Buchst. v. sp. H. — 20: Šofar in הָיִי ist wohl zu streichen. — 24: Vor der Zeile a. R. ב; die 3 letzten Buchst. hg, weil der Platz nicht reichte; zwischen ב und ל ist א v. sp. H. hg. — 25: statt כ würde man כ erwarten; doch cf. die Note zu 7, 20. — 27: a. R. vor der Zeile steht ש. Die beiden letzten Buchstaben v. sp. H. undeutlich.

- 29 V שְׁאֵנָה ל כ יֵאָר וְיִהְיֶה וְיִהְיֶה אֵם
 30 וְיִנָּהם ל נ כָּב וְנָב ל ד וְאֵה חֶש ב
 I VI בשנת-ע' ו' ש' פ' ו' נָש ל ל' ה
 2 שרפ'ם ס. מ' ש' פ' ש' ל ת' נ ת' ק
 3 וקרא ו' ז' מ' נ' ש' ד' ה' ל' ה'
 4 וינעו א ק ק' ב' מ'
 5 ויאמר א- מ' ק א' מ' ת' ת' ע- ב' א- מ'
 6 ולעף ל ה' ה' ר' ב' מ' ק'
 7 וינע פ' י' ג' נ' ע- מ' ז' ח' מ' כ'
 8 ויאשמע י' א' מ' א' ל' ק' ויאמר ג' שלח
 9 ויאמר ל' ת' ל' ע' מ' א'
 10 השמן ל- ג' תב' ג' הש- פ- נ' מ' ב' ב' ו' יו'
 11 ויאמר ע-ת' י' ע' ש' ש' ו' ש' ת' מ' ת' ש'
 12 וירחק ר' ז'
 13 ועוד ב' ע' ש' ש' ב' א' ל' כל' של' נ' פ' מ'
 I VII ויהי ק' ח' ב' ת' י' ל' צ' ר' פ' י' א' ל' מ' ל' פ' ה'
 2 וינר ו' נ' ר' י' ב' נ' י'

29: vor dem ersten י ein Punkt = י; stände er allein ohne Hirek, so würde er Šwa andeuten; freilich müsste er dann etwas höher stehen. So wie er da steht, verstehe ich ihn nicht. — 30: Als letzte Zeile einer Spalte z. T. sehr undeutlich. Über dem ersten ל scheint als Accent " zu stehen; das ist nach dem Zshg. unmöglich, da gleich darauf das Tifha andeutende Merka folgt. — VI 3: der Punkt unter ש ist vielleicht v. sp. H.; sonst wäre hier durch — Darga-Pasek angegeben. — 5: man würde zum Schluss erwarten כ'א' wie bei T, aber weil das Maḳkef angegeben ist, wird die im Ms. gegebene Punctuation beabsichtigt sein. — 6: was bedeutet der Punkt zwischen י und ה? — 7: ת ist nachträglich eingeschoben; über ז ein א. — 11: die Punkte über מ am Schlusse sind kaum noch zu erkennen. — 13: א' ist hg. — VII 1: statt des zweiten Grosstelisa liest F also Rebl'a.

- VII 3 ואמר י נ ר ת א א-צ ל א-ל
4 ואמרת ל שם הק ר ר ל ל ק א הו ה . .
5 יען מ ל ר ר י
6 נעלה ד קנ נקנ מ א ב-קא
7 כה-מ ל
8 כי ר מ ע מ ית ר ע
9 וראש ר כ ב-ה ת ב ל ת ש
10 ויוסף י דב ח
11 שאל א ע הק א א הק
12 ואמר ח ל-ה אט
13 ואמר ג מ כ הא ק תא נ
14 לכך ה נ ה כ מ ר ל נה מ עמ
15 חמאה פ כ ה מא ב-ה ת בם
16 כי מ יד נ א ר ה ב תו מ ש ק ג מל
17 יבוא י ל ע-ה ב מ נ מ ר א
18 והיה י ל לב ש צ לר ש
19 ובאו נח ל נ ה ק כ נצ פ הנל
20 ביום ה ל נ ת שכל ע ה ב ר ש ל ק תם

3: F liest hier, wie es scheint, statt Zarka-Segolta (so in T): Legarmeh-Rebfa. — 4: hinter dem zweiten ה haben noch mindestens 2 Buchstaben gestanden; sie sind nicht mehr zu erkennen. Unter ר ist י eingeschoben. Es deutet ונבוא an, und müsste eigentlich hinter ל stehen. — 8: hinter ה ist ה v. sp. H. hg. F liest Rebfa bei ובעד, wie B. — 9: ש v. sp. H. nachgetragen. — 10: als letzte Zeile einer Spalte z. T. undeutlich. Die 3 letzten Buchstaben sind nicht ganz sicher. — 14: נ scheint aus נ geändert zu sein; die beiden letzten Buchst. v. sp. H. nachgetragen, ebenso in Vs. 15. — 17: מ hg. — 18: statt Legarmeh (so TB) ist bei חמאה Rebfa angegeben; viell. ein Schreibfehler. — 19: vor der Zeile ist ונבוא v. sp. H. nachgetragen. — 20: das Ms. hat hier und,

- VII 21 והיה חֵמָּה עַל קָתָּהּ
 22 והיה רָ שֶׁ ל כ־ ב־ כ־ כֶּתָּהּ
 23 והיה קָ שֶׁ שֶׁ אָ ג־ לֶמֶל לֶשׁ
 24 בַּחצִים ב־ שֶׁ כ־שֶׁקֶל וְשֶׁ
 25 וְכָל רָ דִי יַעֲבֹדָה שֶׁ אָ ו־ לֶמֶל
 VIII 1 וַיֹּאמֶר הֵן ל קָדֹשׁ זֶלֶתָ לֶמֶל לֶהֱבִיא
 2 וְאֶעֱיִדָה לֶהֱבִיא אֶת־בִּיבֵר
 3 וְאֶקְרֹב בִּיבֵרָהּ יִי מִמֶּנָּה לֶהֱבִיא
 4 כִּי מִי יִי שֶׁ הֵן מִמֶּנָּה לֶהֱבִיא
 5 וְיִסְמָךְ יִי ל ע
 6 יַעֲנֵן מִמֶּנָּה אֵם שֶׁלֵּל הֵהָלָה מִשָּׁן צ־ב
 7 וְלֹכֵן ג־ מִלֵּל הֵהָלָה שֶׁ לֶמֶל הֵהָלָה ע־
 8 וְחֹלֶף דִּשְׁמֵעֵי ע־ יִמְשֹׁלָהּ רָ דִּ
 9 רָעוּ מִי הֵן ב־ מִקֶּדֶם הֵהָלָה וְחֹלֶף דִּשְׁמֵעֵי

genau unter denselben Bedingungen, 5, 25 Gäräš, wo T Pazer hat; so stehen beide Male in dem durch Pašta-Zakef regierten Satzgefüge zwei Gäräš: das wäre nach den für T geltenden Regeln nicht möglich (cf. Wickes p. 112).

24: Ms. כ־שֶׁ-ב־, aber das Makkef beim שֶׁ ist offenbar Schreibfehler und zu streichen. — 25: statt des Legarmeh bei וְכָל (so T) steht hier Munah, in B Makkef. Statt יִי ist sicher יִי zu lesen. — VIII 1: das Dages über הֵן ist wohl v. sp. H.; vor der Zeile a. R. steht יִי; davor noch ein nicht mehr erkennbarer Buchstabe. — 4: לֶהֱבִיא soll מִלֵּל andeuten. Vielleicht ist Patah durch Vermittlung eines „babylon.“ punktierten Codex entstanden. — 5: F liest also Šere über ב, etwa entsprechend dem וְיִסְמָךְ in B. — 7: bei וְלֹכֵן steht statt des Pazer (so T) Rebfa (= B). — 8: als letzte Zeile einer Spalte z. T. sehr undeutlich; bei ב ist kein Vokal mehr zu erkennen; der untere Teil der Zeile ist mit undurchsichtigem Papier beklebt. Es wäre möglich, dass bei ל, שֶׁ und יִי Accente standen. — 9: über ב ein ׀; zwischen מִי und פֶּ is ein ׀ hg. v. sp. H.;

- 10 VIII עָצוּ ז תַּמָּד בַּב ק פ
 11 כי י ל חֶקֶל וּסְרֵל מִבֶּן י
 12 לא ר ק ק מ ע ק א-רֵאָא א ת
 13 את נ א תֵּה רֵאָב ע רֵאָ
 14 והיה ד א נ ז ש ל ת א פ ל
 15 וְכָשְׁלוּ ב ל ב נָקֵשׁ נָל
 16 צוּר ע תֵּת ר לִמְדָּה
 17 וּמְכִיתִי תָּנ ג ו
 18 הנה כ דִּשְׁתָּה ע שֶׁנֶּה
 19 וכי כ ד אֲבֵה הַצֵּצ מִלֵּעַ לֵעַ א
 20 לַתּוֹרָה ע א-רֵשׁ ל שֶׁח
 21 וְעָבַר ב ש ע י ע צ ק כֵּה
 22 ואלא ל וֹדֵס מִעַל וֹל נִדָּה
 23 כי ע ש ז כֶּעֶשׂ ק א 5 רֵד י עֵנָה
 IX 1 העם ה א ב א נָל
 2 הַרְבֵּית נ ל ש נ כ ב ש יֵה חֶלֶל ל
 3 כי א-עֵלֶם א ש נִנֵּה הַחֶתֶת י
 4 כי סֵאֵם סֵאֵר שֶׁל נָל י פ מִכָּל
 5 כִּי ל ב נִי נִי מִרָא מ פ ע א ב-ע ש

auch über ihm steht ein \neg ; das \neg des π ist wohl durch die „babyl.“ Vokalisation vermittelt.

- 13: א v. sp. H. hg., רֵאָ v. sp. H. nachgetragen. — 17: — bei י kann nicht Munah, sondern nur Meteg oder Silluk sein. Bei B steht hier Tifḥa auch bei T trotz des Makkefs. Aus י scheint also hervorzugehen, dass in F קִיִּי לֵאֵל als ein Wortkomplex gefasst ist. — 18: bei ב Gārāš im Wort vor Pašša (Wickes p. 100). In B und T steht Rebī'a. — 19: auch hier bei ב Gārāš, wo in B und T Rebī'a steht. — IX 3: vor der Zeile a. R. ist חֶלֶל v. sp. H. nachgetragen. Das ב ist offenbar Schreibfehler für כ und deutet כיום an.

IX 6 לִפְדֹּב וְ לָ ק ע- י ע-מָ בָּ ת בָּ ת אָ

7 דָּבָר לָ ג בָּ

8 וְיִדְעוּ עָרָו וְנִזְנֵב

X 9 א- בָּ מָ א-לָ מ

10 כְּאִשֶּׁר מִמֶּלֶךְ הָ לָ

11 ק שָׁ לָ לָ

12 ק ע- יָ בָּ אָ יָ

13 [כי] מִדָּת בָּ וּבִזְוִת שֹׁם וְיָ

14 [ו]תמצא נ. דִּי סִי רָ סִי לָ לָ פֶּנֶן

15 הִיתָמָר נֹעַ הֵבַל מִסֵּה הָ עֹרָ לָ

16 לִכְנֵשׁ דִּי אָ מִפְּנֵי דִי יָקָ קָ

17 [וה]יה אָ דִּישׁ לָבָר אָ תָּ יָ

18 [וכבו]ד יָ מִנְּשִׁי יָ יָ קָ יָ

19 [וש]אר עָ גָ יָ

20 [וה]יה לָ לָ עָ אָ אָ פָ שֹׁעַ עָ עָ יָ אָ

21 [ש]אר שָׁ א-א

22 כִּי יָ עָ אָ אָ כִּלְיָ תָּ

23 כִּי לָ לָ הָ עָשׂ

6: vor der Zeile י. Hinter der Zeile ist von späterer Hand מִן, darunter נֶעֱשׂ nachgetragen. — 8: א nicht mehr ganz deutlich, die ersten 2 Buchstaben der Zeile sind überklebt. — 10: über dem ersten ב habe ich mir אָ notiert; das kann nicht stimmen. — 12: ק nicht ganz erhalten. — 13: der oberste der vier über י stehenden Punkte ist nicht mehr erhalten; ebenso fehlen die Punkte über ב, das Pergament ist lädiert. Über dem ersten ב habe ich mir Rebfa notiert, es ist aber wohl Legarmeh zu lesen. — 15: י habe ich aus יָ geändert. Über לָ stehen die Zeichen für Patah und Sere. Vielleicht ist das ein Schreibfehler für אָ? Bei המסור steht Legarmeh, dem würde Rebfa bei מיש entsprechen. Bei ב und ת steht das Pašta-Zakef. — 17: יָ ist hg.

- 24 X לכן כ-מ א-ק ש ז בִּשְׁכָּח ק ל
 25 כ- ע ק ל א מ הִל
 26 ועוֹדֵר ל א ק ז ט נִשְׁמָא
 27 ודעה ק סל ק מ ל ק ק חֲכָ ע
 28 כא י עב בִּר מ
 29 עֲבָרָה מִבִּנ מ ד ק א ל
 30 נחֲלִי לִבִּי הִשָּׁלֵךְ לִי
 31 גִּדְדָה מִמֶּנִּי גִבִּי הִנֵּה
 32 עֲדָה יִבִּי דִּה בִּנ ע
 33 הִנֵּה הִי מִסְעָרָה ב
 34 וְנִקְרָא מִכָּן ב . . .
 XI 1 וַיֵּצֵא חֹטֵא זִי
 2 וְנִתְּנָה לִי נִצָּדָה
 3 אֲדַרְשֶׁה לִּי לִבִּי
 4 וְשִׁפְטָה בִּי בִּעְרָה רִחֲמֵה נִי
 5 וְהִיָּה זֵאֵר
 6 וְהָיָה עֵי-נִשְׁכָּח עֵרָה ט
 7 וּפְרָה אֲדַרְשֶׁה יִי ק א
 8 וְשִׁפְטָה זֵאֵר-הִי מִלֵּךְ עֲמָרָה
 9 לֹא-יִהְיֶה כִּהְיָה כִּי-דִי
 10 ודעה ש ש עֵמֶ-ל לִי רִחֲמֵה

24: ק, also liest F — übrigens auch B — hier Merka statt Tebir (so T). — 32: י sehr undeutlich. — 33: ב nicht mehr ganz deutlich, was weiter da stand, ist nicht mehr zu erkennen. — 34: Was hinter 1 stand, ist nicht mehr erhalten. — XI 4: die beiden letzten Buchstaben sind v. sp. H. nachgetragen. — 6: י habe ich aus י geändert, י ist wohl aus י verschrieben. — 8: in י ist nur der Vokal sicher. Für 1 würde man 1 erwarten. .

11 XI וְהָיָה עֵינִי שָׁם שְׁמָהּ שֶׁרָרָה מִי

12 וְנָשָׂא לִי אִמִּי דָבָר

13 וְהָיָה אֵלַי דָּבָר לִי דָבָר

14 וְעָלָה בִּי דָבָר בְּיָדִי מִשְׁלֵלִי נָתַן מִי

15 הַחַיִּים יֵשׁ אֵל שֶׁנֶּחֱזַקְתִּי עַל-בִּי בִּי דָבָר

16 וְהָיָה לִי אֵל מִשְׁמַחֲתִי עֵינִי . . .

1 XII וְאָמַרְתִּי כִּי אֵל שֶׁדָּבָר

2 הִנֵּה אֵל תִּפְחָה כִּי-רָרָה לִי

3 וְשִׁמְחָתָם-מִי מִינִי הִי

4 וְאָמַרְתָּ הִי דָבָר קִי בְּיָדִי תִפְחָה כִּי

18 XIII וְקָשְׁתָּהּ תִּרְרָה

19 וְהָיָה בִּי אֵל

20 לֹא-תִלָּךְ עַד-לֵה שֶׁעַל . .

4 XLIV וְנִמְחַזֵּק בְּכָבֹד יִמִּי

11: von רָרָה ist nur der Accent erhalten. Bei וְנִמְחַזֵּק ist Pašta angegeben, statt Gārāš (so bei T und B). Zu Pašta passen die Coniunctivi nicht ganz. — 13: von דָּבָר ist nur der Accent sicher. Das Pergament ist lädiert. — 15: bei רָרָה ist nur der untere Punkt erhalten, darüber ist das Pergament lädiert. In dem ו steht ein Punkt (ו); den verstehe ich nicht, allenfalls könnte man "וְהָיָה" erwarten. — 16: hinter עֵינִי haben noch zwei Buchstaben gestanden: der erste scheint מ zu sein, der zweite ist ebensowenig wie die Accente bzw. Vokale zu erkennen. — XII 1: die Punkte über שֶׁ sind nicht deutlich, das erste Tifḥa steht, wie in B, erst bei וְנִמְחַזֵּק, während es in T bereits bei כִּי steht. — 3: das Pergament ist in der Mitte der Zeile lädiert, zwischen דָּבָר und מִי stand ein Buchstabe, vielleicht ש. — 4: die Zeile ist etwas undeutlich, die Lesung nicht überall ganz sicher. — XIII 19 ד nicht mehr ganz sicher. Darüber hinaus nichts zu erkennen. — 20: רָרָה sehr zweifelhaft, ע nur noch z. T. erhalten.

- XLIV 5 הֵם לֹא זָרִיךְ וְשֵׁא יִכֹּן
6 כֹּה־מִן אֶל שֶׁ
7 וּמִי רֵיב מְשֻׁמֵּעַ - וְהָאֵל שֶׁ
8 אֶל־הַת־לֹא אֵל לֹא רֵיב וְשֶׁ כֹּה־
9 יִצְרֵל לֹא אֶמֶת בִּי עֵקֶה הֵבִי בִי־
10 מִי־לֹא אֶת
11 הֵן תִּבְחַן חֹשֶׁשׁ מִלֹּא יֵשׁ הֵי יִבְי
12 חֲרֹשׁ וְקִימָה מִעַ בִּמִּבְּקֵי יִצְרֵל וְעַל־שֶׁ וְעַל
13 חֲרֹשׁ צִיָּה קִימָה בִּשְׁמֵי יִצְרֵל בְּחַיֵּי הַחַיִּים וְשֶׁ כֹּה־
14 לִכְרֹת - וְקִימָה וְשֶׁ לֹא נִשְׁמַח וְיִבְי
15 וְהִיא רֵיב בִּי הֵי הֵי אֶשׁ לֹא אֶשׁ וְשֶׁ
16 חֲרֹשׁ רֵיב בִּי לֹא וְשֶׁ אֶשׁ וְשֶׁ הֵי חֲרֹשׁ
17 וְשֶׁ אֶשׁ מִן לֹא וְשֶׁ וְשֶׁ לֹא
18 לֹא יֵעַר בִּי אֶשׁ
19 וְשֶׁ בִי לֹא וְשֶׁ אֶשׁ לֹא אֶשׁ וְשֶׁ
20 רֵיב אֶל הֵי הֵי לֹא שֶׁ לֹא
21 זִכְרֹה קִימָה יִתֵּן לֹא אֶשׁ תִּלְשֶׁ
22 מִחֲרֹשׁ כֹּה בִי לֹא
23 רֵיב שֶׁ בִי אֶשׁ רֵיב נִשְׁמַח וְשֶׁ
24 כֹּה - וְשֶׁ בִי כֹה וְשֶׁ רֵיב מִן

vor der Zeile .. — 7: a. R. ist וְשֵׁא v. sp. H. nachgetragen. — hat der Schreiber zu punktieren vergessen; es wäre zu erwarten - 12, 13: beide Verse nehmen im Ma. zwei Zeilen ein, Vs. 13 ist r Zeile v. sp. H. וְשֶׁ nachgetragen. — 15: לֹא v. sp. H. nachgetragen. — i בִּי doppelte Accentuation; wahrscheinlich soll der Šofar F mit T icken. — 21: Hier steht bei יִצְרֵל — = Mehuppak, das Pašta erst bei לֹא. In B und T steht Pašta bei יִצְרֵל, das ist zweifellos icken. — 23: vor der Zeile steht .. — 24: vor der Zeile steht וְשֶׁ.

- 25 XLIV מִכָּר אֶבְרָהָם הָאֵלֹהִים
 26 מִקִּים בְּיָדָאָהֱלָאֵלֵךְ בְּנֵי הָאֵלֵם
 27 הָאֵלֵם לְהָאֵלֵם
 28 הָאֵלֵם בְּרָאֵלֵם הָאֵלֵם לְהָאֵלֵם
 1 XLV כה-י. ת. כ. ש. נ. ל. א. ב. ג. ד. ה. ו. ז. ח. ט. י. יא. יב.
 2 אֲנִי הָיִיתִי אֵלֵךְ הָיִיתִי אֵלֵךְ
 3 וְנָתַתִּי לְךָ מִנְחָה מִן הָאֵלֵם
 4 לְמַעַן אֲרֹךְ יָמֶיךָ אֵלֵךְ
 5 אֲנִי הָיִיתִי אֵלֵךְ לְהָאֵלֵם
 6 לְמַעַן עֲרֹשֶׁת מִכָּר אֶבְרָהָם
 7 וְיָרֶד אֵלֵךְ לְהָאֵלֵם
 8 הָרָעִיטוּ מִן הָאֵלֵם הָיִיתִי אֵלֵךְ
 9 הָיִיתִי אֵלֵם אֵלֵם הָיִיתִי אֵלֵם
 10 הָיִיתִי אֵלֵם אֵלֵם שֶׁ הָיִיתִי
 11 כה-י. ת. כ. ש. נ. ל. א. ב. ג. ד. ה. ו. ז. ח. ט. י. יא. יב.
 12 אֲנִי הָיִיתִי אֵלֵם אֵלֵם
 13 אֲנִי הָיִיתִי אֵלֵם אֵלֵם הָיִיתִי אֵלֵם
 14 כה-י. ת. כ. ש. נ. ל. א. ב. ג. ד. ה. ו. ז. ח. ט. י. יא. יב.
 15 אֲנִי הָיִיתִי אֵלֵם
 16 בְּרָאֵלֵם הָיִיתִי אֵלֵם

XLV 1: man erwartet י statt י. — 4: der Schreiber war hier, so scheint es, in Vs. 6 hineingeraten; so hat למען noch ein Munah unter sich, die folgenden Buchstaben stehen auf radiertem Grunde, auch wo das Pas'a über למען steht, ist radiert; rechts unten von ת ein Punkt. — 8: a. R. ist v. sp. H. nachgetragen תחת — unter הרעטו ist mit dem Kamez über י in Vs. 9 im Ms. in einen Strich zusammengefallen. — 10, 11: in beiden Versen sind die je zwei letzten Buchstaben v. sp. H. nachgetragen. — 12: auch hier scheinen die beiden letzten Buchstaben v. sp. H. nachgetragen zu sein. — 14: י habe ich aus י geändert.

- 17 XLV יִשְׂרָאֵל שָׁ בַ ע לִבְּ כַמ־ע-ע
 18 כִּי בַ מ- יִמְּ הָ הָ צִלְּהָ הָ נָה לִתְ אִמָּה יִצְרָה
 19 לֹא בַ בַּ קְ לַ מַּן קָתָ בֶּקֶ יִדָּ
 20 הִקְבְּצוּ וְכֹא הִשָּׁד עֲנִל מַל־א-
 21 הִגִּידוּ נֶאֱ יִצְדָּק הִמָּן יִקָּא נִלְהָ לַגִּי. עֵה ד־א-יָ שֶׁא
 22 מַגִּידָּ וְעִ מַּכ־אֶ
 23 כִּי בַ יִצְדָּק בַּמַּלְכִּי בַ תְּשַׁבֵּ מַלְכִּי
 24 אֲדָרָב לִאֱמֹד וְעֵדָּ וְבַנִּי
 25 בִּי יִדְּקָ וְהָ
 1 XLVI כִּרְעַ בַּ קְ יִלִּי לִנְשֹׁכָ עֲמֹסָ שֶׁ
 2 קִרְסוּ כְעַל יֵל מַלְכִּי שֶׁ בַּהֲלִי
 3 שִׁמְעוּ לִבְּ מִדֵּי הִמָּסָ נִשְׁאָרָה
 4 וְעַד זֶה נִי עֲשֹׁבָ בַּ שֶׁנִּי בַּ
 5 לִמִּי מִי הִנֵּה שֶׁלֹּא מִי
 6 הִלָּלִים הִי מִכ־בַּ קְ יִשְׁצִי ד־א-
 7 יִשְׁאֲרוּ כֹתָ לִי וְהָתָּה יִמְּ א- לִי תִלִּי
 8 וְכִרְיָ זֶה הִשָּׁפֵ
 9 וְכִרְוֹנִי בִּי אֶהֱאֵה

17: vor der Zeile steht ein D , über m kann ein Vokal gestanden haben, die Stelle ist etwas verwischt. — 18: יצרה ist wegen Mangels an Platz hg., wie es scheint v. sp. H. — 19: בֶּקֶ gegen Baers בקשני, cf. Baer z. St. Hinter a erscheinen noch Spuren von einem weiteren Buchstaben, er ist aber nicht mehr zu erkennen. — 21: zwischen '^i und y ist ein Platz für ca. einen Buchstaben radiert: er ist nicht zu erkennen, man könnte -k vermuten. ' habe ich aus ' verändert. Die Coniunctivi passen nicht zu Reb'ā, cf. allerdings den ähnlichen Fall bei z 47, 8. — XLVI 1: vor der Zeile ist v. sp. H. b nachgetragen. Das Hōlem bei D ist in den Buchstaben gesetzt. Zur Erklärung davon, wie es scheint, steht a. R. b .

- 10 XLVI מִנִּיר שֶׁ קָשָׁה אֲמַר כִּי-חַצ
 11 קָרָא רָע אֶל מִלֵּךְ הָאֱמֶלֶךְ אֶל-אֲמִי יִצְחָק-אֶמֶל
 12 שָׁמְעוּ לֹא הָחֹק עִי
 13 קָרַבְתִּי הֵן הָאֵל אֵלֶי א
 1 XLVII רָדִי מִלֵּב בְּלִי אֶל שֶׁ-בִּי בִּי לֵב רָב וְזָנָב
 2 קָרַבְתִּי רָחֵם-מִלֵּב נִלְתֵּן חֶסֶד שֶׁ נִלְשָׁה עִי
 3 הַנִּלְשָׁה עִי בְּתֵרָא הִלֵּךְ קָלָלָהּ
 4 נִמְלִיט אֶד
 5 שְׂכִי דִמְךָ בִּי בִּי-בִי עַל נִבִּי
 6 קָרַבְתִּי מִלֵּב וְאֵלָּה דִּשְׁתִּי הִלֵּךְ הִבֵּה עִי
 7 וְתִמְצִי לֵב נִבִּי בִּי לִי אֵלֶי
 8 וְעֵתָה עִי נִבִּי גִּיטָה שֶׁ לִּי דִּבִּי
 9 וְתִבְרָאִי לֵב אֶל רִי אֶל תִּבְרָא לֵב עִי הִבֵּה
 10 וְתִבְרָאִי לֵב רָחֵם הִלֵּךְ הִבֵּה שֶׁ בִּי בִּי
 11 וְכִי לֵב עִי עִי-יֵלֶךְ הִלֵּךְ לֵב כִּמְעָה זֶכֶר אֶל תִּבֵּר
 12 עִמְדִי בְּבֵרֵךְ שֶׁ יֵלֶךְ לֵב תִּלֵּךְ עִי תִבֵּר
 13 נִלְאִיתָ לֵב עִי הִרְיָן הִלֵּךְ עִי לֵב שֶׁ בִּי
 14 הִנֵּה קָרַבְתִּי לֵב אֶל-נִבִּי לֵב שֶׁ נִבִּי

13: das Pataḥ über ך is wohl v. sp. H. — XLVII 1: das Munaḥ bei רָדִי ist nicht ganz deutlich. — 2: vor der Zeile steht, v. sp. H. geschrieben und nur noch schwer erkennbar, מִלֵּב. — 3: statt הֵן bietet das Ms. הֵן. — 6: hinter ף sind noch Spuren von einem Buchstaben, vielleicht ל. — 7: vor der Zeile ל, das ל des Textes ist verschrieben und soll durch das ל a. R. erklärt werden. — 8: statt נ ist wohl נ zu schreiben, sonst müsste wohl der Accent bei לִבְרָא angedeutet sein. Das erste Tifḥa steht wie in B erst bei לִבְרָא, bei מִנִּי steht in B Merka, in T Tifḥa; allerdings hat in F das ב noch den Munaḥstrich; der ist wohl v. sp. H. und sollte die Accentuation von F mit der in T ausgleichen. — 10: bei בִּרְעֵךְ also Gārās statt Rebi'a. — 11: wie es scheint sind die drei letzten Buchstaben v. sp. H. nachgetragen.

- 15 XLVII כֵּן לִי יְקֹרֶה רָא לְעֹרֵת אֶע
 1 XLVIII שִׁמְעוּ יְקֹרֶה מִכֶּה דָּעִי הָאֵל לִבִּי
 2 כִּי קָרַע-הָאֵל מִי א
 3 הִרְאִינוּתָהּ נִפְיָאֵל אֵל
 4 מִדְּעִי כִּשְׁאֵל עֹלָם מִחֶרֶת
 5 וְאֵנִידִי בְּהִמָּעַל עֹלָם עֹלָם מִלֵּל בִּנְיָ
 6 שִׁמְעוּ יְקֹרֶה שִׁרָּה
 7 עֲתִידָהּ אֵל נִתְּמֵה
 8 נִתְּמֵה נִתְּמֵה לֵּל בְּדָעַל בִּנְיָ
 9 לִמְעַן מֵהֶם אֵל אֵל-הָאֵל
 10 הִנֵּה הָאֵל בְּכָל עֵל
 11 לִמְעַנִּי בְּשִׁירֵי הָאֵל

- 4 LIII אֵלֶּה הֵם הַמִּבְרָיִם לִנְיָ
 5 וְהָאֵל הָאֵל מִשְׁדֵּי הַמִּבְרָיִם
 6 כִּלְנוּ כִּי אֵל מִי אֵל
 7 לִנְיָ לִי לִי לִי לִי לִי לִי לִי

15: unter י stands ein dicker Punkt, der wohl aus Atnah entstanden sein könnte, doch scheint er nicht ursprünglich zu sein. — XLVIII 1: der obere Punkt bei ה ist nicht mehr erkennbar. — 3: א, also statt des Merka (so T B) hat F bei מרבה Rebfa gelesen. — 8: die zwei letzten Buchstaben v. sp. H. nachgetragen. — LIII 4: unter י ist das Pergament lädiert. Vielleicht stand Tebir darunter. — 5: statt ה scheint ח dasustehen, doch ist der Accent nicht ganz deutlich. — 6: über ל von לו steht noch ein dritter Punkt, so, dass man die Zusammenstellung wohl für u + Gross-Teliša, auch für u + Rebfa halten könnte. Wahrscheinlicher ist mir aber, dass bei כלנו hier wie in B und T Pašta zu lesen ist. — 7: den das Zarḥa andeutenden Punkt bei י habe ich mir nicht notiert; er scheint mir notwendig hier stehen zu müssen, vielleicht habe ich ihn übersehen.

- 8 LIII מְעַצֵּר לֹא אֶחָד יִשְׁמַח בְּיָמָיו
 9 וַיִּתֵּן עָלָיו אֶת-בְּרִית עֲלֵי לֵב
 10 וַיְהִי כִּי דִמָּה הָיָה אֶת-שֵׁן אֶת-יָדָיו
 11 מִעֲמֹל שֶׁ בָּהֶן דָּרְסָה לֵב הָאֵל
 12 לִבְנֵי אֱלֹהִים בְּאֶמְנָתָם שֶׁ לֹא אֶת-עַלְמֵי הָאֵל
 1 LIV רָצִי הָיָה לֵב הָאֵל בְּכָל הַיָּמִים
 2 הַרְחִיב־אֶל הָאֵל וְהָיָה כִּי הָיָה הָאֵל
 3 כְּלִי הָאֵל עָלָיו כִּי נִשְׁמַח הָאֵל
 4 אֶל-כָּל הַיָּמִים בְּכָל הַיָּמִים בְּכָל הַיָּמִים
 5 כִּי בִלְעָדָה הָיָה לֵב הָאֵל
 6 כִּי זָבַח וְזָבַח קָרָא אֶת-כָּל הַיָּמִים
 7 בְּרָנֶה שֶׁ עָלָה רֶגֶל לֵב הָאֵל
 8 בְּשָׁנָה קָדְשָׁה לֵב הָאֵל לֵב הָאֵל
 9 כִּי הָיָה שֶׁ בְּכָל הַיָּמִים בְּכָל הַיָּמִים
 10 כִּי הָיָה עֲשֵׂה דָּת הָאֵל בְּכָל הַיָּמִים
 11 עֲשֵׂה דָּת הָאֵל בְּכָל הַיָּמִים בְּכָל הַיָּמִים
 12 וְשִׁמְחֵה לֵב הָאֵל אֶת-כָּל הַיָּמִים
 13 וְכָל-כָּל לֵב הָאֵל שֶׁ לֵב הָאֵל
 14 בְּצִדְקָה תִּבְנֶה לֵב הָאֵל בְּכָל הַיָּמִים
 15 הָיָה לֵב הָאֵל מִלֵּב הָאֵל
 16 הָיָה לֵב הָאֵל לֵב הָאֵל בְּכָל הַיָּמִים

10: statt הָיָה steht nur הָיָה da. — 12: mit הָיָה beginnt im Ms. eine 1. Zeile; unter der ersten Zeile steht הָיָה v. sp. H. — LIV 10: die letzten Buchstaben sind v. sp. H. nachgetragen. — 11: oder הָיָה
 12: der Punkt im ו undeutlich; ebenso das Kameṣ über ה. — 13: הָיָה steht unten rechts ein mir unerklärlicher Punkt. — 15: hinter הָיָה ursprünglich noch ein, jetzt nicht mehr erkennbarer, Buchstabe. — 16

- 17 LIV כלל ל כל ק- את ל ו ל נ ת את
1 LV הו מ' ל ש ל כ ש' ו' ל ל- ל
2 למה ה' ו' ע' ש' ל' א' ו' נ' ב'
3 המו כ' ש' ו' את כ' ה' נ'
4 הן ע' מ' נ' ו'
5 הן ד' נ' ע' ד' ל' ה' ו' ה' נ' א' מ' א'
6 ו' ד' ש' מ' א' ק' א'
7 ע' ו' ב' ש' א' א' מ' ו' ש' י' ו' א- א- כ' כ'
8 כ' י' ת' ל' ב' כ' א' ד'
9 כ' נ' ה' מ' כ' כ' כ' א'
10 כ' ש' י' ר' ל' מ- מ' כ' א- ד' ה' ו' ה' נ' ו' ל' א' ל' א' כ'
11 כ' נ' ד' ש' י' ל- ש' ל' כ' א- ש' ל' ש'
12 כ' ה' ח' ל' ע' ל' כ' כ' ד' ד' כ'
13 ה' ת' ת' נ' צ' ד' ו' ת' נ' ס' ד' י' י' א' כ'
1 LVI כ' ה' ש' נ' פ' א' כ' ת' א' נ'
2 א' ש' י' נ' י' ב' ד' י' מ' כ' מ' ה' ל' ק' ד'
3 ו' א' ל' כ' ו' י' נ' . ל' ע' ע' א- מ' ה' נ' ע' י'

Tifḥa steht bereits bei ברחי. Die zwei letzten Buchstaben sind v. sp. H. nachgetragen.

LV 5: bei הן steht Gäräs, während bei B und T Munah dabei steht. — 7: כ' habe ich aus כ' geändert. — 8: ד' v. sp. H. nachgetragen. Das Kameṣ über כ' habe ich ergänzt. Über ככ steht מ' , damit weiss ich nichts anzufangen. — 10: die drei letzten Buchstaben sind v. sp. H. nachgetragen. — 12: statt ד' steht der Anfang von ד' da; offenbar hat der Schreiber sich verschrieben und vergessen, den Fehler zu verbessern. — LVI 1: כ' habe ich aus כ' geändert, das Kameṣ über נ' nicht sicher. — 2: bei אשרי נ' steht Rebi'a statt des Mehuppak in B und T. — 3: bei הנבר steht Gäräs statt Reb'ā (so B T). Zwischen הברל הבדילני steht der für Legarmeh übliche Punkt, dazu —, man sollte dafür Paseḳ erwarten. Von sp. H. ist der Punkt zu ' umgewandelt.

- 4 LVI כִּי כֹסֶרְךָ בְּרִי מִמֶּךָ
 5 וּנְתַתִּי הָהָהּ לְיָוֵם שֶׁכֹּ
 6 וּבְנִי כִי בְּנִי לֹא בִּי מִמֶּךָ
 7 וּמִבְּיָאֵתִים אֶשְׁתֵּה הָהָהּ בְּלִי קִי
 8 נָאֵם בִּי אֶעֱמֶךָ לִלְנֵב
 9 עַל הָהָהּ לְיָוֵם שֶׁכֹּ
 10 לְנֵב שֶׁכֹּ לֹא לִי לְנֵב שֶׁכֹּ לֹא
 11 וּמִכְלָבִים עֲזָשָׁה עֲלֵה לֹא עֲמֵךְ
 12 אֲנִי יָוֵם יָוֵם יָוֵם
 1 LVII הַצִּדִּיק בִּי אֶשְׁשֶׁ-כֹּ בִּי עֵס נָאֵם
 2 יִבְרָא לִי הָהָהּ
 3 וְאַתֶּם קִי לֹא זֹה
 4 עַל-כֵּן עֲקֹרְתָּ לִי לֹא
 5 הִנֵּחֵם בִּי שֶׁכֹּ בִּי
 6 בְּהִלָּקֵיךָ הָהָהּ לֹא בִּי הָהָהּ
 7 עַל-כֵּן שֶׁכֹּ בִּי שֶׁכֹּ לֹא
 8 וְאַחֲרָיִם מִן שֶׁכֹּ אֲתָּה לֹא הָהָהּ בִּי לֹא בִּי

4: statt Legarmeh hat כֹּסֶרְךָ Jetib, im ersten Halbvers steht dann also zweimal Zakef. — 6: bei וּנְתַתִּי steht Gārīb statt Reb'ā (so T B) cf. Vs. 3. — 9: wie in B steht auch in F das Tifḥa erst bei וּנְתַתִּי; לאכל hat dementsprechend Merka. — 10: Holem bei שֶׁכֹּ nicht sicher; das Ms. ist hier lädiert. — LVII 1: die drei letzten Buchstaben sind v. sp. H. nachgetragen, hier also v. sp. H. eine Variante angegeben. — 3: אֶ habe ich zu יָוֵם hinzugefügt, über יָוֵם ist das Ms. lädiert. — 4: לֹא also הִלָּא mit Tebir; bei T und B steht Makkef. Über הָהָהּ ist das Ms. lädiert. — 6: für הָהָהּ würde man אֶהָהּ erwarten. So wird auch zu korrigieren sein, sonst müsste man zum mindesten הָהָהּ schreiben. — 7: der Anfang der Zeile ist sehr undeutlich. Es mögen da Accente gestanden haben, die sind nicht mehr zu erkennen. — 8: beim ersten הָהָהּ steht אֶ als Accent, das geht, soviel ich sehe, nicht an; ich habe daher geändert. Wegen des Azla bei אֲנִי

- LVII 9 וְהָיָה כִּי תִבְרָא רֶשֶׁת רֵי ע- וְע-
 10 בְּרִבְבֵּי יָמֵי אֵלֶּיךָ ע-ב הָלָה
 11 וְאֵת-מֵה וְהָיָה כִּי שֶׁ ע-ל נִשְׁמָה
 12 אֲנִי נָתַתִּי אֶשֶׁר לְעָלָה
 13 בְּעֶקֶד לְקַבֵּץ לְקַח הָהֵם בִּה וְהָיָה
 14 וְאֶת־עֵשָׂא דִּלְהֵן שֶׁ
 15 כִּי מִן שֶׁ שֶׁ עֲרֵךְ אֲדִיכָה הָיָה
 16 כִּי לֹא לֹא אֶת־כִּי נִשְׁמָה
 17 בְּעֶקֶד בְּעֶקֶד אֶת־הָיָה נִשְׁמָה
 18 דִּלְכִּי אֵין הָיָה לְנִשְׁמָה לֹא
 19 בְּרִיבָהּ שֶׁ שֶׁ רֵי מִן לֹא
 20 וְהַשְׁמָעִים כִּי נִשְׁמָה כִּי הָיָה שֶׁ שֶׁ
 21 אֵין לֹא קֶלֶט (?)
 LVIII 1 קָרָא רֵי אֶת־שֶׁ כִּי לֹא נִשְׁמָה מִן
 2 וְאֵתִי נִשְׁמָה רֵי עֲרֵךְ שֶׁ הָיָה לֹא קֶלֶט

würde man in גלית Gārāš erwarten. Dazu würde freilich das Munah bei כִּי wieder nicht stimmen. Vielleicht ist statt Azla Dageš zu lesen. — F liest wie B גלית; doch ist v. sp. H. גִּל in גִּל verändert.

10: גִּל habe ich aus גִּל geändert. — 12: Bei שֶׁ ist der Tifhapunkt links neben den Buchstaben geschrieben, offenbar hatte er im Buchstaben nicht Platz. — 13: am Anfang sehr undeutlich, es mögen mehr Punkte dagestanden haben. הָיָה ist hg. — 15: statt הָיָה habe ich mir הָיָה notiert, offenbar sind vom Munah nur noch Spuren zu sehen. — 19: hinter הָיָה ein nicht mehr erkennbarer Buchstabe. Bei שלום Rebl'a statt Gārāš. Die vier letzten Buchstaben sind v. sp. H. nachgetragen. Dies ist die letzte Zeile einer Spalte, darunter — auf dem Rande — stehen einige Buchstaben, von denen ich folgende entsiffern kann: אֶת יִקְצֵה — 21: hinter קֶלֶט ist das Pergament lädiert, לֹא am Ende unsicher, ein Accent ist nicht zu erkennen. — LVIII 1: 5 nicht sicher. — 2: Pasek (in T) steht weder in B noch in F, statt וְ ist wohl וְ zu lesen. Man muss hier, als vor וְ, ein Mehuppak erwarten. גִּל habe ich aus גִּל geändert.

- 3 LVIII למה צ"ד ה' כ כעצבב תגם
 4 הן צ"ד רש"ל י ה' ב
 5 הכוח י' י' ל' מ' ש' ו' ל' ר' י'
 6 הלוא י' ז' ח' פת' חצב' ה' ש' ז' ח' כ-ט תג
 7 הלא ר' ל' ז' ר' ת' כ-ר' כ' ד' ל' ע
 8 או יבקר כש' ו' ודכך מ' ל' נ' ק' ב' יפך
 9 או י' ו' מ' נ' א- י' ש' ל' ב' דב- מ' מ'
 10 ותמק לע' ג' נ' ז' ו' ב' ר' ופך כ'
 11 ונדך י' ה' ב-כ' ש' ח' י' ל' י' ז' ו' צ' מ' ש' י'
 12 ובנו י' ח' י' ו' מ' ק' ד' נ' פ' ש' ב' ל' ש'
 13 אמ- ב' ל' ע' ש' מ' ר' ב' ע' כ' ר' ז' ח' ד' ד'
 14 או נ' ב' ח' ד' ח' ל' ד' ח' ק'
 1 LIX הן לקר ל-כך ג' ש'
 2 כי כ' בנב ג' ש' ח' ה' ג' ב' ש'
 3 כי כ' ננא בד' אב ב' כ' ד' ש' פ' ע' ל' ח'
 4 אין-ק' ז' א' פ' ב' ח' ת' דב- י' מ' ה' ל'
 5 ביצי נ' בק' ק' ע' י' ד' כ' ה' ה' ח' בק' א'

3: י' ist hg. — 7: ע' v. sp. H. nachgetragen. י' habe ich aus י' geändert, offenbar stand Paš'a im Buchstaben, damit es nicht mit א zusammen unklar würde (cf. zu Jer 26, 19). Daraus hat dann ein Schreiber י' gemacht. — 8: י' habe ich aus י' geändert. — 9: die zwei letzten Buchstaben sind v. sp. H. nachgetragen. Statt י' würde man, zumal vor Makkef — י' erwarten; so heisst auch in der ganz ähnlichen Stelle 59, 4: יב. — LIX 1: הן, also Reb'a, in T und B steht dafür Tebir. — 2: statt der beiden כ stand ursprünglich zweimal י da; je ein Punkt ist ausradiert. — 3: statt י' steht eigentlich י' da. ח' entspricht tib. ח, „babyl.“ ח; cf. Praetorius in ZDMG LIII p. 187. — 4: י' habe ich aus י' geändert. — 5: im Ms. beginnt mit ח eine neue Zeile. Statt פ würde man פ erwarten: es entspricht tib. פ, „babyl.“ פ.

6 LIX קוריהם ל' ל' י' ש' ש' ק' ע' מ

7 רגליהם ל' י' מ' ה' ש' ו'

8 רדך 5 י' ד' א' מ' ה' ע' ב' ד' ל' ו'

19 Jer XXVI ה[המ]ת המלך י' ד' מ' ל' ה' א- וְנָח י' א-ע-ש-נ' ש' ע'

20 ונחמ' ב' י' ב' ע- י' ע- ב' נ'

21 וישמע ק' מ' ר' ק' מ' ה' ב' י' ו' י'

22 וישלח מ' ק' ש' ר' א' ב' ו' ש' א'

23 ויבאו י' ר' ב' א' ב' ב' ל' א-ר'

24 אך י' ק' ת א- ת ת-ת ע' ל'

1 XXVII בראשית ל' ק' י' ו' א'

2 כה- י' ש' ל' מ' מ' ה' ת' ה' י'

3 ושלחם ד' א-מ' א-מ' צ' ב' א' י'

4 וצוית' ת א-ה כ' מ' א' ב' ר'

5 אנכי ש' ר' א-ך מ' ש' ה' ע' ת' ל' י' ש'

6 ועתה ב' ת א-ב- י' צ' ב' ת' ע'

7 ועברו ת' כ- א-ג א-ב- ע' ב' ע' צ' ע' ב' ב'

8 והיה נ' ש' י' ת א-צ' א' ת' ע' ת' ע' ד' ק' ה' ע-ת' ק' ת

9 ואתם א-ע' כ' א-ק' ב' א' א-ע'ב א-מ' ש-ה ב' ל' ת' א-מ' ב'

10 כי ש' ה' מ' ה' ה' ב' ע' ה' ד' ת' א' ו'

8: רדך habe ich aus רדך geändert. — XXVI 19: bei י' stehen die Punkte auf rad. Grunde. Über ה' ist von sp. H. וְנָח hg., dicht darüber ist das Perg. lädiert, deshalb ist nichts mehr zu erkennen. Mit י' beginnt im Ms. eine neue Zeile. — 22: מ', also Munah bei מ', nicht Makkef, wie T und B haben. — 23: מ' habe ich aus מ' verändert. — XXVII 1: bei בראשית steht Tebir statt Rebfa (so T und B). Im Tiber. pflegt Tebir beim dritten Wort vor Tifha nicht zu stehen (Wickes 90). — 5: vor der Zeile steht ב. — 7: bei ע' also Munah statt Makkef. — 9: das zweite א nicht sicher; mit ב' beginnt eine neue Zeile. פ' habe ich aus פ' geändert. — 10: מ', also steht bei למען Asla statt Gäräi (so T). In B steht vor Pašta: Teliša Asla. Cf. dazu ZDMG LV p. 185 f.

- XXVII 11 [ו]הגוי ש' ב' ר' ע' ב' זבד' הנת' מ' א- והח' ויש-
- 12 ואל- י' ד' ב' סך ל' ה'ב' כ' ע' ב' ע' . עש' ו'
- 13 למה מ' ה' ק' בח' ש' נ' ש' ב'
- 14 ואלת' א- כ' ל' ת' ש' ח
- 15 כי ל' שח' ה' א' ה' כ' ו' ת' א' נ'
- 16 ואל-ג' ו' ז' מ' כ' א-ת' כ' נא' כ' נ' ל' י' מ'
- 17 אל-ג' ה' ע'ר' ב' ו' י' ע' ח'ב'
- 18 ואמ- א' ה' א-ג' א' י' נ' ת-ב'מ' ל'ך' ב'י' ב' מ' ד' ל'
- 19 כי ב' מ' א-ד' א'- ע' ר'
- 20 אשר ח' צ' בת' י' ק' ד' ל' א' ח'ך
- 21 כי מ' ע-ל' ר' ב'
- 22 בב'לה יב'מ' ש' ע' י' מ' ת' ה'ל'ת' ו'ה'ש' *
- XXVIII 1 ודי' ש' ל'כ' י' ב'נ' בח' ח'ש' מ' ל'י' א'ב' ע' נ' ג' כ-ע
- 2 כה-מ' נ' א' ה' א' ש'ב' א-ע'
- 3 בעוד' ת' ג' ש' א- א-כ-ל' ק' ב' א'
- 4 ואת-כ'י' ק' מ-ד' א- ד' ג' ש' ק' א'ב' א-ע'

11: bei וישב steht ausser Merka noch Maḳkef. — 12: hinter ע stand ein jetzt nicht erkennbarer Buchstabe (ד od. ת?). Vor der Zeile ist י von sp. H. nachgetragen. — 13: über מ' ist deutlich ein א zu erkennen; den Strich darunter verstehe ich nicht. — 16: in F gehen dem Zaḳef bei לאמר zwei Paṣṭa (נביאים und לכה) und ein Gārās (תשמש) voraus. Davor stehen zwei Rebi'a (יהוה und לאמר), denen je ein Gārās (הח' und כה) vorangeht. In B steht noch bei יהוה Zaḳef, beim ersten לאמר, bei תשמש und bei נביאים stehen Rebi'as, deren erstem und drittem Gārās (הח' und רברי) vorangeht. Ich habe ב' aus י' verändert, weil sonst Gārās wiederholt wäre (Wickes 112); ferner habe ich ת' aus א' geändert, den Punkt im ת an dieser Stelle verstehe ich nicht. — 17: נ' also steht das Tebir erst bei מלך. In B steht bei אליהם Atnah, bei ודי' Zaḳef. — 22: unter * wird ב' oder ק' gestanden haben. Das Perg. ist am Ende der Zeile lädiert, es mag noch mehr verloren gegangen sein. — XXVIII 1: 5 ist wohl in ב' ; ב' in ב' zu ändern.

- XXVIII 5 ויאמר א-נ נ ד
 6 ויאמר מ פ ק ר ב י ב א-
 7 אך-נ ש ב ד א
 8 הנביאים ש נ ג ו א-ל ב ע ל ל מ ל ל
 9 הנביא ש נב ב ב יוד ש-של .
 10 ויקח ב א- ע ר י יוד
 11 ויאמר י ע מ כ כ ב א-ע צ ב ע ע ר י י ב
 12 ויקי י ר ב ב ע ר י ב
 13 הלך י כ ק ע ב ש ה
 14 כי כמ א ע ז'ת ע-ר כ א ב צ אבד נ י ד ת
 15 ויאמר י ב י מ-ג ל-שלך ת ע ש
 16 לכן ב נ שך ע נ ה מ כ-ל פ
 17 וימת י ב פ
 XXIX 1 ואלה ל י א-י ל א-ג א א-ש ה ד ל
 2 אחרי צ י מ ר ס ר ל הך נ
 3 בד י ב-ש ל י ד א-צ ק ב

6: im Ms. sind die drei letzten Buchstaben אֶנ; ich habe sie umgestellt, wie es nötig ist. — 8: die Accentuation am Anfang ist schwerlich richtig, sie ist wohl nach T zu ändern. Dann ist zu lesen: הנביאים שֵׁן. Über das erste א ist von sp. H. ein Punkt gesetzt. Das würde also der Accentuation in B entsprechen. פֿ, also Munah statt Makkef (so T und B). — 9: der letzte Buchstabe scheint הֵן zu sein; ein Accent ist nicht mehr zu erkennen. — 10: Tifha steht in F erst bei ידסה, während es bei B und T bei צמר steht. Hinter der Zeile ist מֵן von sp. H. nachgetragen. — 11: י, also Gārāš-Rebī'a statt Zarḳa-Segolta (so T) bzw. Pašṭa-Zakef (so B). ע habe ich aus ע geändert, vielleicht sollte ע geschrieben werden. — 12: für ויקי י habe ich mir ויקי notiert. — 14: ה habe ich aus ה geändert. — 16: für כ- stand ursprünglich -ך da. — XXIX 2: י, also statt Munah, Makkef. — 3: das Tebir steht, wie in B, schon bei נבכרנצר, demnach ist bei בבל Tifha zu setzen (so auch B). בבל deutet an.

- 4 XXIX קה קן סל ש-הלל
 5 בנא ח ש נע ז אל י ננ
 6 קח ש ל ה כ ש א-ב ו ר-ש א-ע
 7 ודשו א-ש ע ש ל כ פלל ברה ק מן
 8 קי ב א א-ש ק ב ק פ א-ע א-ש ח מ-
 9 קי ב ה נא ל שח
 10 כנכ כ פ ל ק ע אה כ ר ש כ א-ק
 11 כי ד א-ב ש ק חש פ ל ת ב
 12 וקראתם תו ה ת ח
 13 ובקשתם ח מצ ק תש ב-
 14 ונמצאתי ב.א-ת ב.....ם ש ק ש אשת כ א-ק ש-הל ב
 15 פי הק' א
 16 כנכ א-ל ש ע-א-ע ש כ ש ל-א א ב
 17 קה ב נ של א-ח א-ד תת כה השל ש תב ר
 18 וודפתי בח ד ה זן כ ל ב כג ש-ת
 19 תחת ש-שע ר ש ה א ל ח

4: bei הגולה Tebir statt Zakef. — 5: die zwei letzten Buchstaben sind von späterer Hand nachgetragen. — 8: das Pašta bei אב (ב) ist ganz deutlich; dann aber kann כי kaum Merka haben; zu erwarten wäre etwa קי ב oder ביי ב. — 10: das zweite Tifha steht hier erst bei המקום, dafür steht bei אתכם Rebfa. — 11: ה habe ich aus ה geändert. — 14: in der Mitte fehlen ca. fünf Buchstaben, mit ש beginnt eine neue Zeile im Ms. Den Punkt über das vorletzte כ habe ich hinzugefügt. Im Ms. ist nichts mehr zu erkennen. — 16: bei כה steht Gārāi für Legarmeh (so T und B). Bei ש habe ich den Punkt zugefügt; aus -ל ist von späterer Hand לי gemacht. — 17: ותי habe ich aus ותי geändert. — 18: statt כ habe ich mir כ notiert. Es ist aber sicher כ oder כ zu lesen. — 19: bei אליהם steht Pašta statt Gārāi, dem Zakef gehen also zwei Pašta voraus; wegen des bei אשר stehenden, auch in F angegebenen Teliša würde man allerdings eher Gārāi erwarten.

- XXIX 20 וַאֲמַם עַל שִׁשִּׁי
 21 כה-ט א א א- קל א-י ק מ ז ז י פ
 22 ולקח ה כ ש ב יט י ש-ל ב ב
 23 יען ש ל הינ א-ר ל מ ש ש כ י ו
 24 ואלי- נחלם ק
 25 כה-ט א ה י ש ת ל ר ע א- י ש א.
 26 י נ ה ה י קד כ-א ז מ ב ת ת א- ... צ
 27 ועתה מ ל נע . ה' מ
 28 כי כ ל ל ק ה ה י ז ז ל
 29 ויקרא י א- נ
 30 ויהי ב-
 31 שלח ל כ א-י נח י ש כ נ ש יע ב ע-

II. Untersuchungen zur Geschichte der hebräischen Vokalzeichen und der andern Lesenzeichen mit besonderer Rücksicht auf die Fragmente.

Ich gebe zunächst eine Übersicht der in den oben abgedruckten Fragmenten angewandten Zeichen, indem ich dazu die Namen von den ihnen in T entsprechenden Zeichen setze:

22: vor der Zeile ist von späterer Hand וְכִמְחָב vorgeschrieben. — 24: ל ist hg. י habe ich aus geändert. — 25: bei א ist ein Accent nicht mehr zu erkennen; es wäre möglich, dass ursprünglich noch mehr Buchstaben dagestanden haben. — 26: gegen Ende der Zeile ist eine Lücke. י habe ich aus י, ת aus ת geändert. — 27: das Kames von י ist nicht ganz sicher. Was der Punkt zwischen ת und ע bedeuten soll, ist mir nicht klar. — 29: bei ויקרא ist der Punkt unter א sehr undeutlich; deshalb, so scheint es, ist von späterer Hand noch ein anderer unter das י gesetzt worden. — 31: mit ש beginnt eine neue Zeile im Ms. Das Ende der ersten Zeile von ה ab ist sehr undeutlich und die oben gegebene Entzifferung unsicher.

◌̣ — Kameš, Kameš haṭuf; ◌̣ — Pataḥ; ◌̣ — Segol, Šwa mobile; ◌̣ — Šere; ◌̣ — Hirek; ◌̣ — Kibbuš, Šurek; ◌̣ — Holem; י̣ bisweilen = י; ◌̣ — Dageš, ◌̣ — Rafe; ם — ם mit Mappik. ם — Maḳḳef.

Ⲁ — Atnaḥ (nur Jes. 56, 8, event. auch 47, 15 angegeben); ◌̣ — Segolta, Zaḳef, Rebfa; ◌̣ — Gäräs, Geršayim; ◌̣ — Legarmeh, Pazer; ◌̣ — Zarka, Pasek; ◌̣ Tiḥa; ◌̣ — Tebir; ◌̣ — Pašta, Jetib; ◌̣ — Grossteliša; ◌̣ — Šofar; also — Munah, Mehuppak; ◌̣ — Merka, Darga; ◌̣ — Kleinteliša; ◌̣ — Azla.¹

Durch ך̣ ist, wenn ich recht gezählt habe, an 8 Stellen (Jes. 9, 6 10, 32 44, 24 45, 2 46, 11 47, 13 54, 16 Jer. 29, 18) angedeutet, dass F dem Kere folgt. An anderen Stellen geschieht das, ohne dass es besonders angezeigt ist: so bei ישׁאנ 5, 29; ferner bei וְעַתְדִיתֶיהֶם 10, 13, ebenso in 56, 10 וְעַתְדִיתֶיהֶם.

Der Umstand, dass ◌̣ sowohl für tib. Šwa mobile als auch für Segol angewandt wird, mag zu Irrtümern Anlass gegeben haben. Daher scheint man an einigen Stellen, an denen man vermutete, ◌̣ könnte fälschlich als Šwa gelesen werden, über das ◌̣ noch ein babylon. ◌̣ geschrieben zu haben. So in ך̣ = ך̣ 6, 7; ך̣ = ך̣ (?) 8, 1 a. R.; ך̣ = ך̣ Jer. 27, 13.

In Jes. 44, 24 steht ך̣ a. R.; es gehört zu ך̣. — Übrigens findet sich ◌̣ auch bei Pataḥ in ך̣ = ך̣ 5, 18. —

◌̣ steht an ein paar Stellen für Šwa quiescens: doch die sind insgesamt von späterer Hand: So steht 5, 15 im Texte ך̣; dazu a. R.: ך̣. Die drei Buchstaben deuten תשפלה an; ebenso steht 47, 2 a. R. ך̣ = ך̣; ◌̣ ist

¹ Bezüglich der hier angewandten Accente vergleiche meine Arbeit „Zur Geschichte der hebräischen Accente“ in der ZDMG LV (1901) p. 167—194; darin besonders p. 179 ff.

x. m. nie Šwa quiescens ebenso wenig wie — in B es
Praetorius ZDMG LIII p. 181f. In F wird ö (Kameš
stets durch — (Kameš) wiedergegeben. cf.: $\text{וְיָתֶם} = \text{וְיָתֶם}$
44, 15 $\text{וְיָתֶם} = \text{וְיָתֶם}$ 44, 16 $\text{וְיָתֶם} = \text{וְיָתֶם}$ 44, 26
44, 27 $\text{וְיָתֶם} = \text{וְיָתֶם}$ 45, 1 $\text{וְיָתֶם} = \text{וְיָתֶם}$ 45, 9 $\text{וְיָתֶם} = \text{וְיָתֶם}$
53, 4 $\text{וְיָתֶם} = \text{וְיָתֶם}$ 58, 6 etc. In den von Levias ver-
lichten Fragmenten scheint das kurze o durch —
chnet zu sein: cf. z. B. כְּהוֹרָא (p. 162 Zeile 10 von oben).
wird sehr häufig von — nicht unterschieden, öfters
dafür — ; oft auch — , — mit Tifḥa wird zur Unter-
lung davon durch — bezeichnet.

ereits Friedländer hat darauf hingewiesen, dass der
sname יְהוָה von dem Schreiber von F „adonai“ aus-
ochen wurde (a. a. O. p. 93). Das geht hervor
Stellen wie $\text{לְיְהוָה} = \text{לְיְהוָה}$ 45, 24 $\text{לְיְהוָה} = \text{לְיְהוָה}$ 44, 5;
 $\text{לְיְהוָה} = \text{לְיְהוָה}$ 45, 25. Übrigens wird er in den Fragmenten
durch — (44, 23. 24. 45, 19), bald durch — (8, 1 45, 25
9, 26) wiedergegeben. Auch אֲדֹנִי wird durch — wieder-
en (6, 1. 8 7, 14. 20). In 10, 23. 24 wird der Gottes-
durch — bzw. — (in T יְהוָה) wiedergegeben: hier ist,
n T, beide Male אלהים gelesen.

evor ich versuche, die in diesen Fragmenten ange-
te Punktation im einzelnen zu würdigen und sie im
nmenhang mit T und B zu betrachten, will ich hier
die Varianten von F gegenüber T zusammenstellen,
abedeutend sie auch im allgemeinen sind. Von den
nten in der Accentuation und in der Makkefsetzung
ich dabei ab: נִקְדָּשׁ für נִקְדָּשׁ 5, 16; בְּמִלְקָתָם für בְּמִלְקָתָם
(B liest beide Male wie F); וַיִּסָּף für וַיִּסָּף 8, 5; וְסָרַף für
8, 11; בְּאֶרְפָּד für בְּאֶרְפָּד 10, 9; אֶסְפָּתִי für אֶסְפָּתִי 10, 14; כֻּלֵּי für
10, 22; (doch גִּלְיָן für גִּלְיָן 8, 1); כָּבֹד für כָּבֹד 44, 4;
für סִפֵּר 44, 25; עֲנִיָּה für עֲנִיָּה 54, 11; יֹסֵף für יֹסֵף
1 (also Pi'el statt Kal); יָתֵר für יָתֵר (so Baer) 56, 12;

ז̣ für זלית (T) also Kal für Pi'el (so auch B) 57, 8; F a. m. ז̣. ואוֹתִי für ואוֹתִי 58, 2; אֶ-י für ועל־הַיָּם Jer 27, 19; ע- für אֶל־עַמָּא Jer 29, 16; נִחַלִּים für נַחֲלֵי Jer 29, 24 cf. va. 31 י̣ für בַּשְּׂמֶרֶת Jer 29, 25; שֶׁלֹחַ für שְׁלַח Jer 29, 31. Daneben sind von Interesse einige phonetische Eigentümlichkeiten: פ̣ für פֶּנֶחַשׁ 6, 13 (p nach ע mit Dageš versehen); ל̣ für לִישָׁב 8, 14; מ̣ für מְרִיגִי 46, 5; הִרְעִים סִמְדָּה für הִרְעִים סִמְדָּה 46, 12; עֶ-ל für עַל־לֶבָד 57, 11 (cf. in T עַל־לֶב 57, 1).

Fehlerhaft sind wohl מֵא für מֵאֲדָרִי 5, 11; לִפְנֵי für לִפְנֵי 8, 4; הֵם für הַעֲסִים 46, 3; הֵהּ für עוֹלָמֵהֶם וְחַבְיָהֶם 56, 7; נָאם für נֶאֱמָרִים 57, 1 (a. R.); רֵב- für רֵב־רֵב 58, 9; הֵהּ für הֵהּ 59, 3; בֶּקֶט für בֶּקֶט 59, 5.

Betrachtet man die in diesen Fragmenten gebrauchte Punktation im ganzen, so ist von vornherein deutlich, dass sie ziemlich unpraktisch ist. Die Zeichen für u und Jetib-Pašta einerseits, die für i und Grossteliša andererseits sind gleich. Ob י̣ anzeigen soll, dass das mit י̣ beginnende Wort Gäräš hat, oder dass י̣ mit Šwa zu lesen ist, ist aus der Schrift allein nicht zu erkennen. Die Menge der in diesem System verwendeten Punkte bewirkt, dass bisweilen Accente oder Vokale, statt über den Buchstaben neben ihn oder in ihn hinein gesetzt werden müssen. So hat der Schreiber Jes. 46, 1 über das ם den Reb'apunkt gesetzt: Die drei Holem-punkte stehen in dem ם. In 5, 27 steht über dem כ Holem; das Pašta steht nebenbei. Jes. 45, 11 soll zu ל̣ Reb'apunkt und das Zeichen für u gesetzt werden. Um einer Verwechslung vorzubeugen, setzte der Schreiber die u-punkte unter das ל̣. Ähnliches findet sich häufig. Freilich würden diese Misstände sehr viel mehr hervortreten, wenn es vollständige, in dieser Art punktierte Texte gäbe.

Die von Levias veröffentlichten Fragmente¹ sind natür-

¹ cf. oben pag. 273.

lich nur mit Vokalen versehen, und auch die stehen im allgemeinen sehr selten. Auch die in Oxford befindlichen in dieser Weise punktierten liturgischen Texte haben nur die Vokale. — Dass dies so unpraktische System neu erfunden sein soll, nachdem bereits T und B vorlagen, ist sehr unwahrscheinlich. Zudem spricht schon der Umstand, dass ein besonderes Zeichen für Segol diesem System fehlt, und dass Segol hier auch anders als in B wiedergegeben wird, sehr dafür, dass F gegenüber von B und T ein relativ selbständiger Zeuge in der Geschichte der hebräischen Punktation ist. Ihn mit T und B zu vergleichen und die aus dem gegenseitigen Verhältnis der drei Systeme für die Geschichte der hebräischen Punktation sich ergebenden Resultate darzulegen soll der Gegenstand der folgenden Erörterungen sein.

Wie oben angegeben, wird in F Pataḥ durch \neg , und Šwa m. und Segol durch \neg wiedergegeben. Das Zeichen \neg findet sich auch in B: es ist wohl dasselbe wie syrisches \neg (Praetorius in ZDMG LIII p. 194). Wie es scheint, hat es sich in F ursprünglicher erhalten als in B, da es in F für den e-Laut steht. In F findet sich daneben noch \neg zur Bezeichnung von Šere. Aus dem Umstande, dass in den von Levias veröffentlichten Fragmenten im allgemeinen \neg unserem Segol und Šere, \neg unserem Šwa mobile entspricht, scheint hervorzugehen, dass sich aus ursprünglichem $\neg = e$ das Zeichen \neg in dem einen Falle für den schwächsten, in dem anderen für den vollsten e-Laut differenziert hat.

Sieht man das Berliner Ms. or. qu. 680 auf die Vokalisation erster Hand hin an, so wird man finden, dass hier in manchen Parteen sowohl für tib. Pataḥ, als auch für Šwa mob. und Segol einfach \neg gesetzt ist.¹ Das scheint

¹ cf. auch Strack, Gramm. des Bibl. Aram.² 1897 p. 4 zu Codex J. Allerdings ist von späterer Hand zu diesem Strich gewöhnlich in der

das ursprünglichste gewesen zu sein. Man bezeichnete mit $\bar{\text{—}}$ die Laute \ddot{a} , \ddot{e} $\ddot{ä}$. Der Deutlichkeit halber hat man auf der einen Seite neben diesem Zeichen das syrische \neg eingeführt, offenbar ursprünglich, um den e-Laut von dem a-Laut zu scheiden. Dieser Bestand liegt in F vor. Auf der andern Seite hatte sich $\bar{\text{—}}$ nach einem andern Princip differenziert. Man brachte bei diesem Strich überall da, wo ein vollerer Laut stand, über der Mitte des Striches einen Punkt oder einen kleinen Strich an. So entstand das Zeichen $\bar{\text{—}}^{\cdot}$, dessen ursprünglichste Gestalt sich zum Beispiel in dem Ms. or. 1467 des Brit. Mus. in London (ein Facsimile in Palaeographical Society. Or. Ser. pl. LIV) zu finden scheint. Auch in dem Berliner Ms. or. qu. 680 ist an zahlreichen Stellen dieselbe Form durch Correctur entstanden. $\bar{\text{—}}^{\cdot}$ ist ebenso wenig das hebräische װ wie $\bar{\text{—}}$ ein Stück des hebräischen א ist.¹ Noch viel weniger wahrscheinlich ist allerdings, dass beide Zeichen dem westsyrischen Punktationssystem entstammen.² Vielmehr ist $\bar{\text{—}}^{\cdot}$ ursprünglich $\bar{\text{—}}$ mit einem Punkt bzw. kleinen Strich darüber, während $\bar{\text{—}}$ ursprünglich $\bar{\text{—}}$ mit einem Punkt bzw. kleinen Strich darunter ist: $\bar{\text{—}}$ ist also dasselbe wie $\bar{\text{—}}$, das ja aus $\bar{\text{—}}$ entstanden zu sein scheint.³ Beide Zeichen haben ihre abgerundete Gestalt gewonnen dadurch, dass man sie in einem Zuge schrieb. Ausserdem

Mitte ein Punkt oder kleiner Strich nach oben zu hinzugefügt. An manchen Stellen ist das auch ursprünglich so geschrieben. Cf. hierzu noch die Berichtigungen unten p. 317.

¹ Praetorius ZDMG LIII, p. 191. 193. Bacher: Anfänge der Hebr. Gramm.: Sep. Abz. aus ZDMG XLIX p. 16; Nestle in Transactions of the IX. International Congress of Orientalists. London 1893 II p. 62.

² Margoliouth: Transactions of the IX. Int. Cong. of Orient. II p. 47. 54 und Proceedings SBA XV (1893) p. 171 f.

³ Nestle a. a. O. p. 62: Nach Leviaš hat jedoch schon Ibn Ezra behauptet, dass $\bar{\text{—}}$ = Pataḥ + Ḥolem sei. cf. Leviaš Aufsatz im American Journal of Semitic Languages and Literature XV p. 157 ff.) und Kautzsch, Hebr. Grammatik ²⁶ p. 30 Anm. 1.

hat man dem \cdot allmählich eine andere Lage gegeben. Ursprünglich dürfte die Lage sein, in der der jetzt gewöhnlich horizontale Strich vertikal gerichtet war. Diese Lage war unter dem Buchstaben (in T) sehr wohl anwendbar: über dem Buchstaben war sie unpraktisch: so scheint man in F statt dessen bloss den Vertikalstrich behalten zu haben, während man in B das Zeichen umwandte. Es findet sich nun in der Art von B vokalisierten Texten übrigens in verschiedener Lage.¹

In den superlinear punktierten Texten unterschieden sich demnach, wie es scheint, \cdot und \cdot nach der Schallfülle, während sich in F \cdot und \cdot nach der Klangfarbe schieden. \cdot drang in B ein, und rangiert da, wieder der Schallfülle nach, zwischen \cdot und \cdot . Dass es hier auch den e-Laut bezeichnen kann, ist deutlich (cf. Praetorius in ZDMG LIII 194). Offenbar hat er die Einführung dieses Zeichens in B vermittelt. — F ist hier Vorgänger von T: \cdot ist Zeichen für den a-Laut auch in T (\cdot); aus \cdot hat sich, der Schallfülle nach tiber. \cdot und \cdot entwickelt.

Dass man i und o — wohl im Anschluss an die syrische Praxis — ursprünglich durch einen Punkt unter bzw. über dem Buchstaben bezeichnete, erscheint mir sehr wahrscheinlich. In diesem Falle hat m. E. T das ursprünglichste bewahrt. In B und F wurden alle Vokalzeichen über den Buchstaben gesetzt. Dass in F i und o nicht in derselben Weise bezeichnet werden wie in B, ist wohl dem Umstande zuzuschreiben, dass in F der eine Punkt leicht mit dem entsprechenden Punkt des Accentuationssystems hätte ver-

¹ In dem Druck von Merx, Bemerkungen über die Vokalisation der Targume = Abhandl. des 5. Intern. Oriental. Congr. (Berlin 1892) II 1 ist das Zeichen in verschiedenen Lagen (cf. z. B. p. 167) gedruckt; allerdings kommen die Typen dem Aussehen der Zeichen in den Handschriften nicht sehr nahe.

wechselt werden können. So brauchte man für i zwei Punkte, für o drei.

Wo in T und B das Waw copulativum mit Šwa versehen ist, finden sich in F verschiedene andere Bezeichnungen: Folgt auf das vokallose ו eine Verbalform, die mit ו anfangt, so wird das ו fast regelmässig mit Hirek versehen. Z. B. וְיָרַד = וְיָרַד 5, 14; וְיָמְנוּ = וְיָמְנוּ 5, 29 etc.¹ In den von Levias veröffentlichten Fragmenten ist einmal dasselbe der Fall: וְיָדַע עִמָּךְ שֶׁמֶן (p. 161, Zeile 2). Daneben findet sich aber וְיָשָׁב יֵשׁוּבָא ferner: וְיָשָׁבָנוּ (p. 164 vorletzte Zeile).

In F ist also schriftlich dargestellt, was beim Vortrag sich auch sonst als Regel nachweisen lässt: Ich verweise hier auf Dikd. haṭ. § 12, so wie der Abschnitt sich in dem Codex P u. sonst findet: מִי יָד דַּסְמָךְ לֹא שׁוּא מַתְקִי בְּנִקְדָּה לֹא יָד דַּסְמָךְ לֹא שׁוּא מַתְקִי בְּנִקְדָּה אִתָּהּ; cf. auch Hajjug Beiträge zur Geschichte von H. Ewald und L. Dukes I 125.

Folgt auf das ו ein מ, so nimmt ו einige Mal den Vokal des מ an: וְיָרַד = וְיָרַד 10, 13; וְיָשָׁב = וְיָשָׁב 48, 3; וְיָמְנוּ = וְיָמְנוּ 57, 18 (cf. unten p. 312). Sonst wird das ו bei מ und anderen Konsonanten auf zweierlei Weise bezeichnet, entweder durch einen Punkt rechts von ו auf $\frac{2}{3}$ der Höhe des Buchstabens, וּ, oder durch das gewöhnliche Šwazeichen װ. Es ist mir nicht gelungen, einen Unterschied zwischen beiden Bezeichnungen zu finden. Ich stelle deshalb hier die Beispiele für beide Arten zusammen: וְיָרַב = וְיָרַב 5, 19; וְיָרַב = וְיָרַב 6, 10; וְיָרַב = וְיָרַב 44, 7; וְיָרַב = וְיָרַב 44, 14; וְיָרַב = וְיָרַב 47, 11; וְיָרַב = וְיָרַב 55, 3; וְיָרַב = וְיָרַב Jer 29, 28; וְיָרַב = וְיָרַב 57, 17; וְיָרַב = וְיָרַב 57, 18; וְיָרַב = וְיָרַב 44, 19 (a. R.).

Dagegen: וְיָרַב = וְיָרַב 8, 2; וְיָרַב = וְיָרַב 44, 19 (a. R.).
¹ In וְיָרַב 5, 29 liegt eine doppelte Art der Bezeichnung vor, siehe weiter unten.

ותבאנה — ותבאנה 47, 9; ותתענג — ונ 55, 2; ותחת — ות 55, 13;
 ות — ות 57, 7; ותלך — ות 29, 6.

In F wird Dageš (forte und lene) durch ^Ⳛ, Rafe durch ^Ⳛ bezeichnet; und zwar steht ^Ⳛ auch über א, nicht etwa "in the sense of the Massoretic רפה = רחוק" (Levias p. 163 Anm. 7), sondern um anzudeuten, dass das א als Laryngal zu sprechen ist. cf. שׂא — שׂא 6, 11; ראב — ראב 8, 13; וקבא — וקבא 45, 14; נאל — נאל 53, 7; וכתב — וכתב Jer 29, 22. cf. in den von Levias veröffentlichten Fragmenten: נאווך p. 163 Z. 12 v. o. ^Ⳛ steht da, wo man an und für sich ^Ⳛ vermuten könnte, um anzuzeigen, dass bei dem betreffenden Buchstaben weder Dageš forte noch Dageš lene steht cf. z. B. יתת — יתת 7, 8; היש — היש 44, 8; מצ — מצ 44, 12; מרודים — מרודים 58, 7; צואר — צואר Jer 27, 2 etc. Einmal findet sich das Zeichen über ה, es soll andeuten, wie es scheint, dass in dem ה kein Mappik steht: נרעה — נרעה 5, 19 cf. Ewald § 21 No. 3, 3 (p. 70) Stade § 42 c. Häufiger findet es sich bei א; es zeigt dann an, dass א als Vokalbuchstaben anzusehen ist. cf. אמ — אמ 44, 28; ובא — ובא 45, 20, ferner ושמאל — ושמאל 54, 3; dasselbe kann übrigens in anderer Weise angedeutet werden: cf. ואריר — ואריר 10, 13 (das Tifha steht in F also erst bei כאביר) und ואשקעם — ואשקעם 43, 3. א mit „Dageš“ findet sich bekanntlich auch an 4 Stellen des massoretischen Textes cf. Ewald⁸ § 21 e, Ols-hausen § 32 d, Stade § 42 b, allerdings steht hier der Punkt nicht in, sondern über dem א. In einer Karlsruher Handschrift¹ finden sich solche dagessierte Alefs häufig. Aus den Proben, die Ginsburg anführt, ist deutlich, dass an diesen Stellen, ebenso wie an den 4 des massoretischen

¹ Hof- und Landesbibliothek. Durlacher Hs. 55. cf. Chr. Ginsburg: The Dageshed Alephs in the Karlsruhe-MS, being an explanation of a difficult Massorah in den Verh. des 5. (Berliner) Orientalistenkongresses II 1 p. 136—141.

Textes, das ם nicht als Laryngal (Kehlkopfverschluss), gesprochen werden soll. In dem aus der Karlsruher Handschrift im Palaeographical Society, Oriental Series pl. LXXVII veröffentlichten Blatte (Maleachi 19—24) hat z. B. ם nach Ginsburgs Angabe — die beiden ersten Male den Punkt, das dritte Mal nicht. Im ersten Falle steht es hinter צבאות, im zweiten hinter כיום, im dritten hinter עבד, es ist also wohl gelesen worden: ṣ'bāōtašār und kajjōmašār, dagegen 'abdī 'ašār, diese sogenannten dagessierten Alefs würden also den in F mit Rafe versehenen entsprechen, cf. Olsh. u. Ewald, a. a. O. Ich verweise ferner auf die Vorrede zu Jeremia von Baer-Delitzsch p. IX; J. H. Michaelis: Diss. de Codd. mss. bibl. hebr. Erfurtensibus Halae 1706 p. 18. ם bei ם findet sich auch in den von Levias veröffentlichten Fragmenten: ואתה ם p. 162 Zeile 1 ם ist Abkürzung für ם es soll also nicht gelesen werden: u'attā'elōhē sondern u'attā'elōhē.¹ Dieselbe Form findet sich noch zwei Mal. Denkbar wäre es auch, dass ם hier aus Versehen statt des Punktes gesetzt ist, das auch bei Abkürzungen in den Fragmenten steht, cf. ם p. 162, Zeile 6; eine sichere Entscheidung ist hier auf Grund des Druckes nicht möglich. Nach Levias soll ם in den von ihm veröffentlichten Fragmenten auch ם sowohl wie ם bezeichnen. Ich halte das für sehr unwahrscheinlich, bisweilen ist ם nur an die falsche Stelle geraten. So ist für ם (p. 163 Zeile 13) natürlich ם zu lesen. Ich muss gestehen, dass ich mit einigen dieser Zeichen nichts anzufangen weiss.² In weitaus den meisten Fällen bezeichnen aber ם und ם auch hier ganz deutlich Dageš und Rafe. —

¹ vgl. Ed. Sievers Studien zur hebräischen Metrik p. 307 ff.

² Was sind z. B. ם, ם für Formen, offenbar sind hier ם und ם dem p assimiliert.

Übrigens ist in F das Dageš nie durch einen Punkt im Buchstaben bezeichnet¹; nur Mappik wird durch einen Punkt im ם bezeichnet. Das hat Friedländer (Proceedings S. B. A. XVIII p. 90), richtig eingesehen, hat aber trotzdem im Appendix C als Bezeichnung des Dagesh ם⁵ or ם angegeben. Dadurch ist Levias (a. a. O. p. 159) irregeführt. Hinsichtlich des Dageš stimmten also F und die von Levias veröffentlichten Fragmente überein.

Es ist wahrscheinlich, dass das Rafezeichen in Ms. or. 1467 des Brit. Mus. eine Vereinfachung des in F vorkommenden Zeichens ist. Dasselbe Zeichen findet sich auch im Berliner Ms. or. qu. 680, übrigens hier selten prima manu in dem Londoner Ms., wie ich glaube, nie; in Ms. or. qu. 680 hat das Zeichen bisweilen genau dieselbe Gestalt wie in F, z. B. über dem ך des ersten נבוכדנצר in Da 2, 1. Dass die Dagešpunkte in den superlinear punktierten Texten insgesamt Eindringlinge aus T sind, ist bekannt.² Im Petersburger Prophetenkodez sind die Dageš forte insgesamt doppelt angegeben. Dass die doppelte Bezeichnungsweise nicht ursprünglich ist, ist doch im höchsten Masse wahrscheinlich. Ich weiss nicht, ob man nicht, wenn man den Petersburger Prophetenkodez selbst einsehen und darauf hin prüfen könnte, eine ganze Zahl von Dagešfortepunkten als nachträglich hinzugefügt nachweisen könnte. Solche Punkte sind in den älteren superlinear punktierten Mss. sehr oft hinzugefügt, besonders in solchen, die viel gebraucht wurden. — Unter den von Schechter aus Kairo nach Cambridge gebrach-

¹ Die einzige Stelle, die man dafür anführen könnte, wäre ם in Jer. 27, 16: der Punkt im ם ist wohl zu streichen.

² cf. Nöldeke in Zarnckes lit. Centralbl. vom 20. Sept. 1884 (Stück 39), citiert bei de Lagarde, Mittheilungen II 300. Kautzsch: Mitt. über e. alte Hs. d. Targ. Onk. Halle 1893 p. X. Barnstein: The Targum of Onkelos to Genesis. London 1896 p. 16.

ten Fragmenten befindet sich ein Doppelblatt — Pergament —, das genau denselben Schriftduktus und dieselbe Vokalisation — nur in der Accentuation finden sich einige Modificationen — aufweist, wie der Petersburger Prophetenkodex.¹ Hier ist Dageš forte nie durch einen Punkt bezeichnet, sondern stets nur durch den Strich über dem vorhergehenden Vokal. Für Dageš lene findet sich allerdings bisweilen bereits der Dagešpunkt.

Im Berliner Ms. or. 680 finden sich viele Dagešpunkte, aber sie sind ausnahmslos von späterer Hand hinzugefügt. Das lässt sich mit ziemlicher Gewissheit aus der Tinte erkennen, und mit absoluter Sicherheit daraus schliessen, dass in diesem Ms. sich ein — bisher, so viel ich weiss, noch von niemand beobachtetes Zeichen für Dageš forte und Dageš lene findet, das zwar nicht überall, wo man es erwarten würde, aber doch nicht ganz selten steht. Ich habe mir seinerzeit aus der Handschrift kopiert, was darin aus dem aram. Daniel erhalten ist und führe hier einige Beispiele daraus vor: אֲנִתָן 2, 8; יִבְשָׁא 2, 10; חֲכִימִי 2, 18; דָּכֵן 2, 31; אֲדָרִי 2, 35; תִּשְׁתַּבֵּק 2, 44; אֲנִמְוִהי 2, 46; רָבִי 2, 48; ferner מִלְכִּי 4, 24; וּכְמִצְבִּיה 4, 32; מִשְׁתַּבֵּשׁ 5, 9; וּמְנֹדֶע 5, 12 etc. cf. noch aus dem Hebräischen: אֲשִׁתָּן; וְאֲשִׁתָּן Chr. I 4, 3; אֲשִׁתָּן 4, 11. 12; הִגְרָמִי 4, 19; אֲשִׁתָּמֶע 4, 17. 19; הִרְבֹּ 4, 27; הִכְתוּבִים 4, 41; נִתְנָה 5, 1; מִבֹּר Thr. 3, 5 etc. Ich vermute, dass aus diesem Zeichen der Strich über dem Vokal, der im Petersburger Prophetenkodex das Dageš forte anzeigt, entstanden ist. Jedenfalls ist es doch bemerkenswert, dass sich hier ganz ähnlich wie bei F ein besonderes über dem Buchstaben zu setzendes Zeichen für Dageš findet. Dies war offenbar die eine Art, Dageš zu bezeichnen. In andern Kreisen begann man

¹ Weiteres über dieses Fragment habe ich in meiner Abhandlung: Zur Geschichte der hebräischen Accente (ZDMG LV p. 187) mitgeteilt.

damit, es durch einen Punkt zu bezeichnen. Die Punktation, die in dem Petersburger Prophetenkodex vorliegt, hat ursprünglich zwischen der Bezeichnung von Dageš forte und Dageš lene geschieden. Das Dageš lene wurde durch einen Punkt bezeichnet wie bei T; für Dageš forte nahm man eine Modifikation des Zeichens, das sich noch in Ms. or. 680 erhalten hat: das selbständige Zeichen hatte wohl nicht immer Platz und ausserdem konnte es leicht für einen Accent gehalten werden. Später wurde der Punkt im Buchstaben allgemein die Bezeichnung für Dageš. Aber man merkt es den späteren bereits mit Dagešpunkten versehenen superlinear punktierten Handschriften gewöhnlich noch an, dass sie von Codices kopiert sind, die ursprünglich die Dagešpunkte nicht gehabt haben, bei denen dann aber — von späterer Hand Dagešpunkte hineingeschrieben sind. Das erscheint mir als der Grund dafür, dass z. B. auch in der Berliner Handschrift Ms. or. qu. 578, nach der Praetorius das Targum zu Josua herausgegeben hat, „der Dagešpunkt längst nicht mit ausnahmsloser Regelmässigkeit steht.“¹

Mappik wird in F durch einen Punkt im ם angedeutet, genau so wie bei T und B, es findet sich z. B. Jes. 45, 18 und 5, 14 je viermal, cf. ferner Jes. 5, 15 45, 21 47, 7 55, 10 (zweimal) Jer. 27, 11 29, 7. In den von Levias veröffentlichten Fragmenten steht dafür stets ם. — Über die Bezeichnung der Abwesenheit von Mappik cf. oben p. 35.

Dass in F bisweilen Meteg gesetzt ist, scheinen mir folgende Stellen zu beweisen:

פֿ — פֿכֿאֵל: 7, 6 (Merka vor Sof pasuk) ץ = תַּנְצִנְזִים 7, 19;
 ם — וְסִיחִי לֹו: 8, 17; ם = נֶסֶה: 10, 29; ם = סֶעֶזֶר 44, 12;
 ם = נֶאֱלֶסָה 53, 7; ם = חֶסֶד 55, 3; ם = לִמְעַן 55, 5;

¹ cf. Praetorius: Das Targum zu Josua in jemenischer Überlieferung. Berlin 1899, p. V.

בָּ — מַחֲלֹל 56, 6; יֵט — יַעֲטֹף 57, 16; גָּ — נַעֲנֶה 58, 10; יֵר — יַאֲרֵג 59, 4; בָּלֵל — וְהִתְפַּלֵּל Jer. 29, 7; הַשְׁעִים הַשְׁעָה 29, 17. Zu לִמְעַן 45, 4 cf. die Anm. zur Stelle. Ferner: תָּ — תַּעֲרִיצוּ 8, 12: durch den Strich wird wohl kaum das Silluk angedeutet, das ist sonst nirgends angegeben. In תַּחֲתָהּ — תַּחֲתָהּ 9, 3 bezeichnet der Strich, wie es scheint, die betonte Silbe, das Tifha steht ja im ח.

Zweimal, so scheint es, ist Meteg durch einen Punkt über dem Buchstaben bezeichnet, nämlich bei תִּרְאָה — תִּרְאָה 47, 3 — drei Punkte in dieser Stellung finden sich in diesen Fragmenten sonst nie, es könnte also e + Meteg sein — und in וּדְמִיתִי — וּדְמִיתִי Jer. 29, 18. Wahrscheinlich aber liegen hier Versehen vor: die betr. Punkte sind wohl zu streichen.

Nicht deutlich ist mir, was der Punkt bei לָ — לָגִיד 54, 13 bedeuten soll; cf. noch בָּרָח — וּבְתַבְרָתוֹ 53, 5. Hier ist Tifha beim Vorton wiederholt. Ähnlich קִרְאֵהוּ — קִרְאֵהוּ 55, 6.

Ich stelle hier ferner noch folgende Formen zusammen: בָּ — וְאֵלֶיךָ 10, 13; יָ — יַעֲרֹךְ 10, 19; וְ — וְאֵלֶיךָ 44, 14; כָּ — שְׁחַרְחָה — שֶׁ- 47, 11; וְ — וְיִגְדֶּה וְיַעֲרֶכֶה 44, 7; לָ — לְמַלְאָכָיו 45, 20; שֶׁ- — שֶׁ- 47, 11; בָּ- — וְאֵלֶיךָ 57, 18; לָ- — לְחֻמָּם 47, 14; וְ — וְהָאֵל 58, 11; יָ — יַגִּיד Jer. 29, 2; מָ- — מַחֲלָמִים Jer. 29, 8; wahrscheinlich gehört hierher auch וְ — וְהָיָה 9, 5 nach Zakef. In כָּ-שֶׁ- — כָּ-שֶׁ- 7, 23 ist der zweite Strich wohl Schreibfehler und zu streichen. An allen diesen Stellen steht der Strich, der sonst Makkef andeuten, durchweg bei der zweiten oder dritten Silbe vor dem Tone; er kann unmöglich an diesen Stellen Makkef bezeichnen, denn entweder folgt auf den Strich ein Buchstabe, der noch zu demselben Worte gehört, oder das Wort, zu dem der mit Makkef versehene Buchstabe gehört, hat einen grösseren Trennungsaccent. Dagegen, dass man es hier mit Schreibfehlern zu thun habe, spricht schon die Thatsache, dass sich mehr als 12 Stellen

finden, die in dieser Weise bezeichnet sind. Sieht man sich die Stellen zusammen an, so scheint es ziemlich deutlich zu sein, dass die Silbe, bei der dieser Strich steht, einen Nebenton haben soll, der wäre dann auf diese Weise bezeichnet. Ich wenigstens finde keine andere Erklärung für diese Striche. An und für sich müsste es sehr auffällig sein, dass dasselbe Zeichen, das sonst für möglichst starke Accenteinbusse gesetzt wird, hier für die Bezeichnung eines Nebentones verwendet wird. Indessen hat es mit der Setzung von Makkef in diesen Fragmenten überhaupt eine eigne Bewandnis. Nur etwa die Hälfte der Makkef, die in T und B stehen, sind in den Fragmenten angegeben. Nun könnte man sagen, dass das bei diesen Fragmenten nicht auffällig wäre. Indessen muss doch die Auswahl auffallen. Ich stelle zunächst aus dem 53. und 54. Cap. des Jesaja die Stellen zusammen, bei denen Makkef angegeben ist. אִם-תָּשִׁים v. 9; לֹא-חָמָס, וְאֶת-עֵשִׂיר v. 8; וְאֶת-דֹּרֹוֹ v. 5; נִרְפָּא-לָנוּ v. 10; בִּירְבִּים v. 12; תִּמְאֵר-רַבִּים; וְאֶת-פְּשָׁעִים; וְאֶת-עֲצוּמִים; אֲחַלֶּקְלוּ v. 54, 1; וְאֶל-תִּבְלָמִי; בְּרִלָא v. 3; בִּיְיָמִין v. 2; הִרְחִיבִי | מְקוֹם v. 4 etc. Dagegen ist Makkef nicht angegeben in: וְצִהְלִי לֹא-חֵלָה v. 9; וַיִּתֵּן אֶת-דָּשָׁעִים v. 7; וְלֹא יִפְתַּח-פִּי v. 4; לֹא תִזְכְּרִיעוֹד v. 2; וַיִּטּוּ אֶל-תַּחֲשָׁבִי v. 54, 1; אֲלֹהֵי כָל-הָאָרֶץ v. 5 etc. Aus dieser Zusammenstellung geht hervor, dass überall da, wo in F ein Makkef angegeben ist, das ihm vorhergehende Wort einen Nebenton hat, bzw. haben könnte, während da, wo in T — nicht viel anders steht es mit B — das dem Makkef vorangehende Wort ganz tonlos ist, in F kein Makkef angegeben ist. Es ist also offenbar zu lesen: w^aät dōrō; lō hāmās; w^aät pōš^aīm; übrigens sicher auch nīrpā lānū; ḥāllāk lō: dagegen w^alō yiftāh pīu: yattū 'al tāh^assókī etc. Ich kann hier natürlich nicht das ganze Material vorlegen, aber man kann sich leicht

durch Prüfung einiger beliebiger Verse davon überzeugen, dass diese Beobachtung im wesentlichen richtig ist. Auch die Stellen, an denen F Makkef hat, während es bei T und B nicht steht, bezeugen dasselbe לֹא נִתְּקַן für 5, 27; מִתְּחִלָּה für 7, 7; כִּי נִשְׁנָה für 12, 4; מִן־כֹּה־מֵתָּה für 47, 2; לֹא נִקְרָא für 47, 7; לִמְעַד־שָׁמַיִם für 48, 9; וְיָשָׁב für Jer. 27, 11^a etc.

Es ergibt sich also, dass Makkef an den Stellen, an denen es recht eigentlich am Platze wäre, an denen nämlich das ihm vorangehende Wort ganz enttont sein muss, in F nie angegeben ist. Nun wird das ja freilich, wenn man die Natur der Fragmente beachtet, nicht wunderbar erscheinen. In den Fragmenten sind im allgemeinen nur die Tonsilben angegeben, und ein besonderer Grund, alle Makkef anzugeben, lag nicht vor. Allein jene oben angeführten Stellen, an denen Makkef steht, während wir Meteg erwarten würden, sind doch zu auffällig. Welchen Grund könnte ein Schreiber gehabt haben, gerade das Makkefzeichen hier zu wählen! Und dazu kommt diese merkwürdige Auswahl der Makkeflinien in F. Ich halte es deshalb für sicher, dass das Makkef in den Fragmenten nicht die Tonlosigkeit eines Wortes bezeichnet; es giebt vielmehr einen Nebenton des Wortes an, auf das der Makkefstrich folgt. Makkef dient aber, wie es scheint, in den Fragmenten den beiden Zwecken: dem Zusammenstoss zweier Accente vorzubeugen und zu verhindern, dass kleine Worte wie כִּי, אֵת etc. ganz tonlos gesprochen werden.

Dass die Sache in F so liegt, wird sich kaum leugnen lassen. Eine andere Frage ist es, ob dieser Befund in F etwa auf die ursprüngliche Bedeutung von Makkef hinweisen könnte. Man hat trotz aller Versuche nicht bestimmte

^a cf. Praetorius: Der rückweichende Accent im Hebräischen § 24 a.

^a Auffälliger Weise steht hier noch Merka ausser dem Makkef.

Regeln für die Maḳḳefsetzung aufstellen können; und die Fälle, in denen nicht recht klar ist, weshalb man eine Verbindung durch Maḳḳef überhaupt nötig erachtet hat (Olshausen § 41g), lassen es doch wenigstens als möglich erscheinen, dass das Maḳḳef einmal eine Bedeutung gehabt hat, die später vergessen ist. Zudem ist doch immerhin das grosse Schwanken der verschiedenen Recensionen bezüglich der Maḳḳefsetzung beachtenswert.¹ Dass das Maḳḳef älter ist, als die sogenannten konjunktiven Accente, halte ich für zweifellos.² Ob die Einführung dieser Accente nicht die ursprüngliche Bedeutung des Maḳḳef könnte umgeändert haben! Ob nicht die Fälle, bei denen wir den Grund zur Maḳḳefsetzung heute nicht mehr recht einsehen, ursprünglich gerade den Anlass zur Einführung dieses Zeichens gegeben haben? Später hätte man sich dann in der Punctuation mit den nun einmal dastehenden Maḳḳefstrichen abfinden müssen — ähnlich wie mit dem Paseḳstrichen³ — so gut es eben ging.

1. Nachträge.

Zu dem im allgemeinen sehr gut gelungenen Druck der Fragmente bemerke ich noch folgendes:

a) Šofar und Merka-Darga sind im Ms. länger und stärker als im Druck; oft sind sie in den Buchstaben hineingezogen; bei den Buchstaben ך, ם, ן sind sie links neben den Horizontalstrich gesetzt, so ist es wenigstens erklärlich, dass aus ך etwa ך̇ (Jes. 57, 15), aus ן ן̇ (Jer. 29, 26) entstehen konnte.

¹ cf. Praetorius a. a. O. p. 9. Bächler, Untersuchung zur Entstehung und Entwicklung der Accente I p. 4 Note 1. Cornill, das Buch des Propheten Ezechiel p. 7 und sonst.

² cf. Bächler a. a. O. p. 5.

³ Praetorius ZDMG LIII p. 683ff.

b) Auf die Stellung der einzelnen Punkte kommt in diesen Fragmenten alles an; ich habe, damit ihre Stellung deutlich hervortritt, die andern Zeichen, die etwa noch über demselben Buchstaben standen, bisweilen etwas nach rechts bzw. links zur Seite gerückt: bei diesen ist ja ein Irrtum ausgeschlossen. Naturgemäss treten im Drucke die Punkte im **Ⳑ** und die beiden möglichen Punkte im **Ⳑ** nicht immer sehr deutlich in die Augen; auf diese ist also besonders zu achten.

c) Aus Strichen und Punkten zusammengesetzte Zeichen giebt es nicht — ist stets Pataḥ + Paṣṭa, — Pataḥ + Reḇfa. Für Azla ist im Ms. ein etwas spitzerer Winkel angewandt als im Druck. —

d) Im Druck nimmt jeder Vers nur je eine Zeile in Anspruch. Ich habe nur bisweilen angegeben, wo im Ms. für einen Vers zwei Zeilen gebraucht wurden. cf. p. 276.

2. Berichtigungen.

a) Zu p. 301, Zeile 1: Dass im Cod. Babyl. ursprünglich mit **Ⳑ** nur Šwa mobile bezeichnet worden ist, halte ich für sicher; jetzt steht es aber sehr häufig für Šwa quiescens: so in allen den Formen, die Praetorius a. a. O. p. 182 angiebt, und die er mit Šwa mobile lesen zu müssen glaubt. Der Grund dafür, dass כְּשֵׁיִם, יְשֵׁרָאֵל, מְלִיכָה, נְלִיכָם etc. einerseits, מְקִדָּשׁ, מְשַׁפֵּס etc. andererseits geschrieben wurde, ist ein rein äusserlicher. Ursprünglich fehlten alle diese Šwastriche, später wurden sie nachgetragen, und bei **Ⳑ** und **Ⳑ** sind sie deshalb meist unterblieben, weil der Hals des **Ⳑ** und der diakrit. Punkt des **Ⳑ** im Wege war — das Šwa steht ebenso wie die Vokale gewöhnlich über dem Zwischenraum zwischen den Buchstaben. — In dieser Beziehung stehen **Ⳑ** und **Ⳑ** unter

den hebr. Buchstaben einzig da; sonst wüsste ich nicht, weshalb man gerade diese beiden hätte ausnehmen sollen. Dazu kommt, dass in älterer Zeit eher weniger als mehr Šwa mobile gesprochen sind, als man heute nach der tib. Punktation zu sprechen gewohnt ist. Cf. Sievers: Studien zur hebr. Metrik p. 291 ff; seine Behauptungen werden in vielen Punkten durch das Berliner Ms. or. qu. 680 bestätigt.

Man darf sich m. E. überhaupt nicht auf den jetzigen Bestand der Punktation des Cod. Babyl. zu sehr verlassen: es ist scharf zu scheiden zwischen dem, was ursprünglich dazu gehörte und dem was später — ohne organische Verbindung — hinzugefügt worden ist. Vielleicht würde man bei einer genauen Einsicht in das Original selbst noch unmittelbar manche spätere Nachträge erkennen, bei Stracks photolithographischer Nachbildung ist das nicht möglich. Ich verweise noch auf das von mir oben p. 309 und in ZDMG LV p. 185 ff. Ausgeführte.

b) Zu p. 303, Z. 6 v. u. Auf Grund eines eingehenden Studiums des Berliner Ms. or. qu. 680 muss ich gestehen, dass in diesem Ms. doch ein Unterschied zwischen Patah-Segol einerseits, und Šwa andererseits gemacht ist, allerdings ist — namentlich im Buche Daniel — der Unterschied zwischen beiden Zeichen im allgemeinen sehr gering, bisweilen ist gar keiner vorhanden. Aber der Idee nach sind in dem Ms. sicher die beiden Zeichen unterschieden. Trotzdem halte ich an den oben gegebenen Ausführungen fest. Bezüglich des Berliner Ms. or. qu. 680 verweise ich auf meine in nächster Zeit in dieser Zeitschrift erscheinende Abhandlung über dasselbe.

Zu Ed. Königs neuestem Werke¹.

In dem neuesten, bedeutsamen Werke, mit welchem Ed. König die biblische Wissenschaft beschenkt hat, befolgt er dasselbe Verfahren, wie in seinem grossen Lehrgebäude der hebräischen Sprache. Die systematische Darstellung geht Hand in Hand mit der historischen, indem fortwährend die früheren Bearbeitungen des Gegenstandes berücksichtigt und Aeusserungen älterer, wo möglich der ältesten Autoren citirt und erörtert werden. So konnte es nicht fehlen, dass König auch der jüdischen Litteratur, soweit sie das von ihm behandelte Gebiet berührt, seine Aufmerksamkeit schenkte und die Werke der mittelalterlichen Grammatiker und Exegeten, die in jener Litteratur eine so hervorragende Stelle einnehmen, heranzog. Namentlich werden von ihm einige Capitel der Grammatik Abulwalids bis ins Einzelste benützt und dessen Ansichten über zahlreiche Bibelstellen entweder angeführt und angenommen oder zum Gegenstande der Kritik gemacht. So gelangt bei König der Autor, der zuerst eine biblische Stilistik und Rhetorik als integrierenden Bestandtheil seines grammatischen Hauptwerkes geboten hat, zu seinem Rechte. Jedoch, und das muss besonders im Interesse des vorliegenden Werkes bedauert werden, er gelangt nicht zu seinem vollen Rechte. Denn König kennt nur die Ibn Tibbon'sche Uebersetzung jenes Hauptwerkes,

¹ Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die biblische Litteratur komparativisch dargestellt. Leipzig 1900.

das ס' הרקמה (ed. Goldberg 1856). Das arabische Original, das Kitáb-al Luma', welches 1886 in Paris als 66. Theil der „Bibliothèque de l'École des Hautes Études“ erschienen ist, scheint er gar nicht zu kennen. Das Wörterbuch Abulwalid's, das sowohl in Neubauers Ausgabe des arabischen Originals, als in meiner Ausgabe der Ibn Tibbon'schen Uebersetzung zugänglich ist, citirt K. nur einmal nebenbei (S. 81), obwohl es Vieles enthält, was für die Zwecke seiner Darstellung verwendbar wäre. Ebenso ist ihm meine Schrift über Abulwalids Biblexegese unbekannt geblieben (Aus der Schrifterklärung des Abulwalid Merwân Ibn Ġanâh, Leipzig 1889 [jetzt in Commission bei E. Felber, Berlin]), welche besonders die Beiträge Abulwalids zur biblischen Stilistik und Rhetorik nach den von ihm selbst befolgten Principien im Zusammenhange darstellt. Das in dieser Schrift enthaltene disponirte Material hätte die Arbeit K.'s in mancher Beziehung erleichtert und vervollständigt. Um nur eines zu erwähnen, die dürftige Notiz über اتساع اللغة (S. 13, Z. 31) hätte aus meiner Schrift (S. 30f.) ergänzt werden können. Aber solche Lücken in dem Buche K.'s fallen nicht stark ins Gewicht, weil er ja in erster Reihe die selbständige Bearbeitung des Gegenstandes bezweckte und Vollständigkeit in der Benützung der Litteratur gar nicht anstrebt. Er hätte sonst gewiss auch die Rhetorik Jehuda Messer Leone's (15. Jahrhundert) und — soweit das aus den edirten Stücken möglich — die Poetik Moses Ibn Esra's (12. Jahrhundert) irgendwie berücksichtigt. Aber der ersterwähnte Umstand, die Vernachlässigung des arabischen Originals von Abulwalids Hauptwerke, steht nicht nur mit der sonstigen grossen Akribie und der fast peinlichen Genauigkeit des Verfassers in Widerspruch, sondern er hat auch Irrthümer verursacht, welche innerhalb eines so sorgfältig gearbeiteten und durch das verdiente Ansehen des

Verfassers in die erste Reihe gestellten Werkes doppelt auffällig sind. Auch andere Versehen sind dem gelehrten Verfasser bei der Benützung der jüdischen Litteratur widerfahren. Ich glaube dem Werke sowohl als seinen Benützern einen guten Dienst zu leisten, wenn ich hier die erwähnten Irrthümer und Versehen berichtige.

S. 17, Z. 19. יתון, Targ. Onk. zu ישק, Gen. 40, 41, übers. König mit „nutrietur, ducetur“. Raschi fasst das Targumwort zwar auch so auf, ebenso Levy, Wb. zu den Targ. I, 215b. Aber ich glaube, dass יתון zu ין Waffe gehört und das Targum thatsächlich das Textwort יִשָּׁק von יָשַׁק herleitete. Vgl. Targum zu יִשָּׁקוּ, Joel 2, 11: מוֹדִינִין.

S. 35, Z. 31. „Soll nach Ibn Esra z. St. an Ri. 9, 4 erinnern und so ein פִּזְמוֹן sein“. In Wirklichkeit sagt I. E.: וְהָיוּ מִנְדוּת אֲנָשִׁים רִיָּקִים וְפִזְמוֹנִים וְאֵין פִּזְמוֹנִים הַפֶּזֶר, d. h.: פִּזְמוֹן gehört zu פִּזְמוֹנִים; פִּזְמוֹנִים aber ist nicht durch Umkehrung der Wurzelbuchstaben zu erklären (also nicht wie פִּזְמוֹנִים etwa im Sinne von übereilt, leichtfertig).

S. 37, Z. 21. „Diese Ausdrucksweise wird auch לשון נקיים sermo insontium genannt“, mit Berufung auf Goldziher, Tanchum Jeruschalmi, S. 32. Hier aber lesen wir: „das talmud. לְשׁוֹן נִקְיָה (= Euphemismus)“. Thatsächlich existirt לְשׁוֹן נִקְיָה gar nicht, לשון נקיה kömmt schon in der Mischna vor (Sanhedrin VIII, 1), jedoch nicht in Beziehung auf die biblische Ausdrucksweise. Deshalb fehlt auch der Terminus in meiner „Ältesten Terminologie der jüd. Schriftauslegung“ (S. 99).

S. 38, Z. 8. „Später wurde auch אָפֶר, penna, ein Ausdruck für penis“. Das ist unrichtig; denn die letztere, specielle Bed. des Wortes, gehört zum neuhebräischen אָפֶר, membrum.

S. 41, Z. 11. „Schon Qimchi bemerkt z. St. (II Sam. 12, 14): רָל מְכַנֶּה אֶת יָי, er will sagen, eine Antiphrasis ge-

brauchend, Jahwe“. Das ist eine unrichtige Widergabe der Worte Qimchi's. Dieser sagt: Mit **אֶת אֹיְבֵי י'** umschreibt er euphemistisch **אֶת י'**. Ebenso sagt derselbe Commentator zu I Sam. 25, 22: **כְּנִי הוּא לְדָוִד**, d. h. „Feinde Davids“ ist eine euphemistische Umschreibung für „David“, wie König selbst weiter unten (S. 253, Z. 18) anführt. Dabei ist ihm der Umstand entgangen, dass diese Art des Euphemismus in der talmudischen Litteratur häufig angewendet ist, indem man, wenn von Israel etwas Unheilvolles ausgesagt wird, statt **יִשְׂרָאֵל** sagt: **שְׁנֵאֵיהֶם שֶׁל יִשְׂרָאֵל**. S. Levy's Neuhebr. Wörterbuch IV, 584b und III, 550a. — Kurz deutet dieselbe Auffassung von I Sam. 25, 22 auch Abulwalid an (Luma' 297, 28 (= Rikma 180, 29).

S. 42, Z. 37. K. citirt David Qimchi's Commentar zu Amos 4, 4 und übersetzt **עַל דֶּרֶךְ גִּזְזוּם** so: „in der Art von **גִּזְזוּם**“. Das hebr. Wort transscribirt er dann mit „g^zzum“. anstatt gizzûm (**גִּזְזוּם**). Das Wort bed. hier nicht Hyperbole, sondern Drohung. Vgl. für diese Bedeutung des Verbums **גִּזַּם** und seiner Derivate im Targum und Talmud Levy's Targ. Wb. I, 133a b und Neuh. Wb. I, 319a. Qimchi folgt in seiner Erklärung Abulwalid. Im Luma' 317, 4 heisst es von den Imperativen in Richter 10, 14, Ezech. 20, 39, Amos 4, 4, sie seien der Form nach als Befehl ausgedrückt, bedeuten aber eine Drohung (**ما خرج مخرج الأمر وهو وعيد**) Ibn Tibbon (Rikma 193, Z. 5 von unt.) übersetzt **وعيد** mit **הכּלם והפחד**, d. h. Beschämung und Abschreckung, Einschüchterung. Zu Ezech. 20, 39 hat Qimchi wörtlich dieselbe Bemerkung wie zu Amos 4, 9.

S. 49, Z. 10. „Auch Abulwalid, Riqma, 26, Z. 10 v. u. ersetzte das **מִן** von Hos. 6, 6b durch **יֹתֵר מִן**, fasste es demnach ganz deutlich als Exponenten des Komparativs.“ Das Letztere ist richtig, von **יֹתֵר מִן** steht bei Abulwalid nichts. Abulw. erklärt **מְעוּלוֹת מְעוּלוֹת** mit **הרבה מעולות** (Luma' 59, 8, so auch

Rikma 26, 32); unmittelbar darauf מתברר, Ps. 45, 8, mit: **אֲרִיכָה וְאֶחָד מִן סַחֲבֶיךָ**; dies giebt Ibn Tibbon mit **יחור מתברר** wieder. Darauf ist denn auch die Angabe K.'s zurückzuführen.

S. 56, Z. 13. Die **עשר ספירות** des Buches Jezira sind nach einer längst aufgegebenen Auffassung mit „zehn Sphären“ übersetzt. **ספירות** bed. die „Zahlen“.

S. 73, Z. 16. Das Dagesch im **ד** von **המלנה** ist wahrscheinlich nur Druckfehler. Das Wort lautet **המלנה** und ist Wiedergabe des arabischen **مبالغة**. S. z. B. Abulwalids *Sefer Haschoraschim* (üb. von Ibn Tibbon), 110, 6; 263, 9.

S. 84, Z. 15. „Ein rauher Mensch“, Uebers. von **בור**, Aboth I, 17. Es soll wohl heissen: „roher“. Denn **בור** bed. unwissend, uncultivirt.

S. 86, Z. 5. K. citirt einen Talmudsatz aus Jebamoth 63b (er steht aber auch schon Berach. 8a) und übersetzt ihn: „Wenn im Westen jemand ein Weib nahm“, sagte man zu ihm: **הכי מצא או מצא**. Aber **הכי** gehört zum Vorhergehenden (**אמרי ליה הכי**), „man sagte zu ihm so“. K. scheint die biblische Fragepartikel **הכי** zu meinen.

S. 93, Z. 5. K. bringt nach Fürstenthals *Rabbinischer Anthologie* die Paramythie von der „Lüge“ und „Ungerechtigkeit“ in Noahs Arche. Als Quelle wird Jalkut zu Genesis 56 angegeben. Aber die eigentliche Quelle, aus der sie auch in den Jalkut kam, ist der Midrasch zum Psalm-buche (*Schocher tob*), zu Ps. 7, 15 (ed. Buber, S. 68). S. meine *Agada der palästin. Amoräer* II, 308. Dort ist auch die richtige Bedeutung von **פחתא** angegeben; das Wort bed. nicht „Ungerechtigkeit“, sondern „Verarmung“. Die Paramythie gewinnt dadurch natürlich einen andern Sinn.

S. 129, Z. 11. „Die Parenthese, die bei Abulwalid 216 **מאמר מוקד** heisst.“ Dieser hebräische Ausdruck ist jedoch eine Zuthat des Herausgebers und gehört weder Abulwalid,

noch seinem Uebersetzer Ibn Tibbon an. Abulwalid sagt, Luma' 349, 16 ff., in Bezug auf Deut. 5, 5: **وقوله انكبي عומר** ... **ولما عليتهم به** **يُسَمَّى اُعْتَرَاظًا** **وكذا يُسَمَّى به كل كلام يُعْتَرَضُ في الكلام لا يَتِمُّ معناه**. Abulwalid nennt also den eingeschobenen Satz, die Parenthese **اُعْتَرَاظ**, eig. Hinderniss oder unerwartete Begegnung. Ibn Tibbon (Rikma 216, 31) übersetzt das mit **הַקְרוֹת הַקְרוֹת** (so muss st. **הַקְרוֹת הַדְּבָרִי** gelesen werden, s. den Anhang zu meiner Ausgabe des Sefer Haschoraschim, S. 591). Und zu diesem ungewöhnlichen Ausdrücke fügte der Herausgeber des Rikma in Klammer die erklärende Bemerkung hinzu: **והוא הנקרא מאמר מוסגר**. Natürlich wäre dieser Thatbestand dem Verf. nicht entgangen, wenn er auch das arabische Original zu Rathe gezogen hätte.

S. 133, Z. 2. Eine Aeussierung Abulwalids zu Exod. 7, 24 (Rikma 212 unt.) wird so übersetzt: „Nicht ist **מים** das Objekt von **יחפרו**, denn das Wasser graben sie nicht.“ Der zweite Theil dieses Satzes lautet im Hebräischen: **כי המים** „denn Wasser wird nicht gegraben“ (Luma' 343, 15: **لَا يَحْفَرُ**). K. las statt **יחפרו** gegen die Syntax: **יחפרו** und kam so zu seiner unrichtigen Uebersetzung.

S. 133, Z. 35. Aus Abulwalid, Rikma 212, 10, wird der Ausdruck **שעור** angeführt und mit „Muthmassung“ übersetzt. Aber **שעור** ist die Uebersetzung von **تقدير** (Luma' 342, 8) und bedeutet die auf Grund der Exegese angenommene Vervollständigung oder Modificirung des Textes, den virtuellen Wortlaut.

S. 134, Z. 28. „In **אשר יאמר ו'** Ex. 22, 8a wollte Abulwalid 212 ohne Grund das **זה** vor **הוא** gestellt und durch **המשפט** ergänzt haben.“ Das ist eine unbegreifliche Ver-
kennung dessen was Rikma 212, 10 zu lesen ist: **אשר יאמר**
כי הוא זה המשפט כי זה הוא. D. h.: Die natürliche Wortfolge

wäre **כִּי זֶה הוּא**. Dem Ausdruck **הַמִּשְׁמַט** (eig. das Recht, also die richtige, normale Ausdrucksweise) entspricht im Luma' (342, 8: **الْوَجْه**). Von einer Ergänzung des Textes selbst durch **הַמִּשְׁמַט** kann natürlich nicht die Rede sein.

S. 138, Z. 4. Zu der aus Mischna Berachoth IX, 5 citirten Umstellung des Psalmverses 119, 126 macht K. folgende Bemerkung: „Dadurch wird dem A. T. eine extrem deterministische Anschauung aufgebürdet.“ Wenn ich die Bemerkung recht verstehe, beruht sie auf einem unrichtigen Verständniss jener Anwendung des Psalmverses. Die beiden Hälften des Psalmverses werden umgestellt, um ihnen den Sinn zu entnehmen, dass, wo es „Zeit ist, für Gott zu wirken“, auch eine „Verletzung der Lehre“ nicht gescheut werden dürfe. K. aber scheint auf das Wort „Zeit“ Nachdruck zu legen und so dem Satze eine deterministische Bedeutung zu unterschieben.

S. 150, Z. 31. **לְנֶחֱץ** im Rikma ist die Uebersetzung von **لِلتَّائِيد** (Luma' 278, 17). Vgl. bei König, S. 308, Z. 20.

S. 156, Z. 14. St. **נְבוּאוֹת כְּפוּלוֹת** l. **נְחוּמוֹת כְּפוּלוֹת** „verdoppelte Prophezeiungen“. Mit diesem Ausdrucke charakterisirt Jehuda b. Simon, ein pal. Agadist des 4. Jahrhunderts, eine stilistische Eigenart Jesaja's, mit den Beispielen: Jes. 40, 1, 51, 9. (S. Die Agada der palästin. Amoräer II, 448, 4; III, 178, 4).

S. 158, Z. 14. **לְשׁוֹן צְחוּת** bed. bei Ibn Esra sehr verschiedenartige rhetorische Eigenthümlichkeiten und Feinheiten der Rede. S. mein: Abraham Ibn Esra als Grammatiker S. 19.

S. 159, Z. 9. „Leicht und Last“ ist zwar eine geschickte Alliteration, aber doch keine adäquate Wiedergabe von **קל וחומר**.

S. 174, Z. 15. „ZDMG 1895 59f.“ Statt 59f. l. 362f.

der Sonderausgabe meiner Schrift: „Die Anfänge der räischen Grammatik“: S. 90f. Merkwürdigerweise findet dieses unrichtige Citat „ZDMG 1895 59f.“ auch an andern Stellen des K.'schen Buches: S. 176, Z. 14 (statt l. 362f., S. 90 der Sonderausgabe); S. 181, Z. 32 (st. l. 362, statt „Dunasch“: Menachem); S. 189, Z. 22 (st. l. 362, statt „Dunasch“: Menachem).

S. 227, Z. 17. „Schon Dunasch ben Labrât sprach daher h W. Bacher (ZDMG 1895 59) nicht mit Unrecht von **מַצְמֶר**, מילה צפונה, **מִצְמֶר**, verborgenem Wort.“ Statt **מִצְמֶר**. Und nicht Dunasch b. Labrat gebraucht den Ausdruck, sondern Saadja (im Commentar zu Hiob 19, 26); Dunasch übersetzt den arab. Ausdruck ins Hebräische, in meiner Schrift gegen Saadja (ed. Schröter Nr. 132).

S. 228, Z. 5. „חֶסְרוֹן bei Abulwalid“. Im Arabischen: **ح**.

S. 240, Z. 34. Eine Bemerkung D. Qimchi's zu Ezech. 10 wird deutsch so wiedergegeben: „Es ist die Gewohnheit der Schrift, zu sprechen zum Anwesenden und vom Abwesenden [so zu sprechen], wie wenn es einer (d. h. Anwesender) wäre.“ Diese schwerfällige und unrichtige Übersetzung beruht auf dem Missverständnisse des Wortes **כ**. Qimchi's Bemerkung lautet hebräisch so: **וְדַךְ הַמִּקְרָא לְדַבֵּר לְנֶכַח וְשֵׁלָא לְנֶכַח כ**. D. h. „Es ist die Art der Schrift, in zweiter und dritter Person zu gleicher Zeit einem und demselben Satze) zu sprechen.“ Vgl. Jes. 25, ferner das bei Levy I, 53 b citirte Beispiel: **אֵין מִשְׁקֵן שְׁתֵּי סוּמוֹת כ**, Sota 8a (Var. **כְּאֶתֶר**).

S. 253, Z. 18. „Ein Mittel der Hervorhebung“ ist eine unrichtige Wiedergabe von **לְמַעַלָּה** im Ausdrucke **וְזֶה דֶּךְ לְמַעַלָּה**. Das Wort bed. „nach oben“, d. h. Gott gegenüber.

S. 296, Z. 28. Hier fehlt die Stellenangabe: Sanhedrin

102b. Was der Hinweis: „cf. Mal. 3, 24a“ bedeuten soll, weiss ich nicht. König מְשִׁיחַ hiess nach der citirten Talmudstelle so, weil er „die Israeliten ihren Vater im Himmel vergessen machte“. מְשִׁיחַ (Var. מְשִׁיחַ) ist s. v. wie מְשִׁיחַ (= מְשִׁיחַ).

S. 307, Z. 29. Vom Parallelismus sprach schon vor Abr. Ibn Esra, allerdings nur gelegentlich, Abulwalid. S. mein: Aus der Schrifterklärung des Abulwalid, S. 39. Er gebraucht dafür den Ausdruck للمماثلة und erklärt diesen so: اختلاف اللفظ مع اتفاق المعنى (Luma' 93, 15f). Ibn Tibbon übersetzt (Rikma 48, 25): השתנות לומר המאכלות, „Verschiedenheit des Ausdrucks bei Uebereinstimmung des Sinnes“.

S. 319, Z. 31. Das „vielleicht“ ist zu streichen, da nur die Identificirung Esra's mit Maleachi ihn als Propheten in einer Reihe mit Chaggai und Sacharia nennen lässt.

Den vorstehenden Berichtigungen will ich nur die Bemerkung hinzufügen, dass dieselben den Kern des überaus werthvollen Buches nicht berühren. Der Dankbarkeit, die dieser neuen und vollständigen Bearbeitung der biblischen Stilistik, Rhetorik und Poetik gezollt werden muss, thut der Hinweis auf Irrthümer in demselben keinen Eintrag.

Budapest, Oktober 1900.

W. BACHER.

Miscellen.

Von Eb. Nestle, Maulbronn.

1) *Ein moabitisches Karthago?*

In dem Namen der moabitischen Stadt, die im hebr. A. T. **קִר חִרְשָׁת** (Jer. 48, 31. 36. Jes. 16, 11) oder **קִר חִרְשָׁת** (Jes. 16, 7 2 Kön. 3, 25) geschrieben wird, hat die LXX mit Ausnahme der letzten Stelle überall **῀** statt **῀** gelesen; vergl.:

Jer. 48 (31), 31. 36 **ἀνδρας Κειρ-Ἀδας, ἀνδρώπους Κειρ-Ἀδας**; denn so ist natürlich das **ΚΕΙΡΑΔΑΣ** der Handschriften aufzufassen, in welchem die bisherigen ein griechisches Appellativum **κειράδες**, „Geschorene“ [!] gefunden haben.

Jes. 16, 7 **τοῖς κατοικοῦσιν Δέσεθ**, wofür **Ἐδέσεθ** ursprünglich gewesen sein wird. Aus **Δέσεθ** wurde bei Eusebius (OS 251, 79), aber noch nicht in dem von Hieronymus benutzten Exemplar (s. OS. 116, 18) **Δέσεκ**, daraus in vielen LXX Hdsch. **Σέδεκ**.

— v. 11 **ὡσεὶ τεῖχος ὃ ἐνεκαίνισας — ~~ἡ~~῀῀**. Nur 2 Kön. 3, 25 **τοὺς λίθους τοῦ τοίχου καθηρόμενους (καθηρημένους?)**, die Wurzel **כִּרַּח** voraussetzend; Lucian **λίθον ἐν τοίχῳ τεκτονικῆς**.

Es wird zu fragen sein, ob der Grieche uns damit nicht die richtige Namensform erhalten hat, **῀῀ ῀** oder **῀῀῀ ῀**, **Καρ-χηδών**, Carthago, Neustadt. Mit einer „Töpferstadt“

ist nicht viel anzufangen. Qir wird nicht = ܩܝܪ, sondern = ܩܝܪ sein, vgl. den syrischen Plural ܩܝܪܐܝܬܐ, und ܩܝܪܐܝܬܐ pēra neben hebraischem ܩܝܪ.

Es ist wirklich der Mühe wert, wenigstens in einer Anmerkung, den Artikel des griechischen Thesaurus auszuschreiben, und einige weitere Bemerkungen daran zu knüpfen. Stephanus (-Hase-Dindorf) 4 (1841) 1410 schreibt:

Κεῖράδες, οἱ, Tonsi, Qui tonsos habent capillos quasi κουρίας. Jer. 48, 31. Βοήσατε ἐπ' ἄνδρας κεῖράδας αὐχμοῦ, clamate super viros tonsos squaloris. Es wird fortgeführt: Ubi Theodoretus: Ἐπειδὴ δὲ τὰ ἀντίγραφα κεῖράδας αὐχμοῦ ἔχει, ὁ Σύρος οὕτως ἡρμήνευσε· κεφαλαὶ αὐτῶν κεκαρμέναι καὶ οἱ πώγωνες αὐτῶν ἐξυρημένοι· αἰχμαλώτων δὲ τοῦτο σχῆμα· κελεύει τοίνυν ὁλολύζειν ἐπ' ἄνδρας τοὺς πάλαι μὲν τείχεσι κεχρημένους, νῦν δὲ ἀποκειραμένους τὴν προτέραν εὐημερίαν καὶ αὐχμὸν περικειμένους.

Die Autoritäten dafür sind „Schleusn., Lex., ubi vide plura ANGL“. Ähnlich Biel, trotzdem schon Trommius anmerkte, dass κεῖράδας gar nichts anderes sei als Transkription des von den LXX als ܩܝܪܐܝܬܐ gelesenen ܩܝܪܐܝܬܐ des massoretischen Textes. Auch in Passow, der mitteilt, dass Lob. path. p. 440, 3 κουράδες vermutete, vielleicht auch noch in andern griechischen Wörterbüchern, findet sich das schöne κεῖράδες. Dass auch Swete das richtige nicht erkannte, zeigt, dass er das Wort klein schreibt; ebenso wurde es als Appellativum in der Konkordanz von Hatch-Redpath aufgenommen, während die entsprechende Form Δεσεδ als Eigenname fehlt. Workman hat hier einmal recht gesehen, indem er ܩܝܪܐܝܬܐ als den von G vorausgesetzten Text druckt. Ebenso hat der alte Grabe längst Κεῖράδας gedruckt, nicht aber Field 1859, der auch in seiner Hexapla irrt, wenn er zu Theodorets Bemerkung

ber den Syrer sagt: Syrus iste quisquis fuerit, explicatoris non interpretis partes egisse censendus est. Theodoret tiert richtig V. 37, wie er auch in V. 33 das $\alpha\alpha$ der eschito ganz richtig durch $\iota\alpha$ wiedergab, was im Theophrastus Syriacus col 1570 wohl hätte vermerkt werden dürfen.

Endlich sei noch auf das Interesse hingewiesen, welches die Stelle für die Streitfrage hat, ob man im Weihnachtsabgesang Lc. 2, 14 εὐδοκίας oder εὐδοκία lesen müsse. Field hat mit Recht betont, dass der st. cstr. אֵשׁ im biblischen Griechisch regelmässig durch ἄνδρες wiedergegeben werde, während ἀνδρώπου dem בני אדם zu entsprechen pflege. Bei unserem Ausdruck haben wir nun V. 31 ἄνδρας εἰπαδας, aber V. 36 ἀνδρώπους κειπαδας. Oder sollte der Übersetzer selbst schon unwillkürlich, als er an die zweite Stelle kam, κειπάδας als Apposition aufgefasst haben? Vergleiche wie der genaue Paul von Tella, der schon vor 200 Jahren das Wort als (Orts-)Namen fasste, in V. 31 על נברא דקראדם , in V. 37 aber $\text{על בני אדם אסתא דקראדם}$, jedesmal KEIPAAΣ griechisch auf den Rand setzend. In einer neuen LXX-Ausgabe würde man am besten Κειπαδας drucken.

2) Gen. 16, 14.

In erfreulichem Gegensatz zu Gesenius-Buhl¹³ führen Siegfried-Stade zu dem nur hier vorkommenden Ortsnamen בִּד wenigstens die Thatsache an, dass Septuaginta Βαρὰδ, Lucian Βαρὰκ lese, verweisen auch noch auf Wellhausens Βρδαν, haben aber ungeschickt formuliert, wenn sie nach der Anführung aus Lucian hinzufügen „dagegen in Gen. graece Βαρὰδ“. Lagardes Genesis graece ist ja nur ein mit Apparat versehener Abdruck der Sixtina von 1586.

Die Lesart Βαρὰκ ist wichtiger als man glaubt. Denn

sie wird [nicht bloss von Hieronymus; — s. sofort —, sondern] schon von Philo bezeugt, obgleich sie freilich auch in der neusten Philo-Ausgabe sich nicht findet.

Hieronymus hat OS 3, 18 Bara in malitia vel creatura — Gen. 14, 2; Z. 20 Barad grando — unsrer Stelle; 101, 3 Barad: inter Cades et Barad hodieque Agar puteus demonstratur; 149, 22f. inter Cades et Barad. In den Quaestiones hebraicae in libro Geneseos (ed. Lagarde) hat Hieronymus keine Bemerkung über den Namen; aber Henderson (Hastings Dictionary of the Bible I, 274): Jerome says that the inhabitants in his time called it Barec. Woher freilich Henderson das hat, weiss ich nicht. Hoffentlich ist es nicht eine falsche Beziehung des von Hieronymus zu Barac (Jos. 19, 45) bemerkten: usque hodie prope Azotum Bareca viculus adpellatur.

Was Henderson a. a. O. weiter über den Namen ausführt, wird durch das folgende hinfällig, da Henderson von der Annahme ausgeht, dass dies Barec — ברעק sei.

Eusebius (OS 231, 20 — 101, 3) schreibt $\text{Βαράδ} \cdot \text{ἀναμέσον Κάδης καὶ Βαράδ, τὸ φρέαρ τῆς Ἀγάρ}$. Ganz eben so liest man auch in der neusten Philo-Ausgabe, aber mit Unrecht.

Am Schluss von de fuga et inventione (Mangey 1, 155 — Wendland (1898) 3, 155) schreibt Philo in seiner allegorisierenden Art.

$\text{οὐκείωτατος δὲ καὶ ὁ τοῦ τοιοῦτου φρέατος τόπος "ἐν μέσῳ Κάδης καὶ Βαράδ"· ἐρμηνεύεται δὲ Βαράδ μὲν ἐν κακοῖς, Κάδης δὲ ἀγία· μεθόριος γὰρ ἀγίων καὶ βεβήλων ὁ ἐν προκοποῖς, ἀποδιδράσκων μὲν τὰ φαῦλα, μήπω δ' ἱκανὸς ὧν τελείους συμβιοῦν ἀγαθοῖς}$.

Wendlands Apparat weist keine für uns belangreiche Variante auf; cod H schreibt, was in anderm Zusammenhang nicht unwichtig ist, beidemale Καδδης , Turnebus setzte

κοινοῖς statt κακοῖς. Aus der Etymologie dürfte aber doch klar sein, dass Philo in dem Namen $\varphi\beta$ gefunden hat. Das bestätigt eine Randbemerkung der Onomastica 291, 96 zu Σίν, Ex. 16, 1: τὴν δὲ ἔρημον τὴν αὐτὴν λέγει τῆς Κάδης ἡ παρ' Ἑβραίοις γραφὴ ἀλλ οὐχὶ ἡ τῶν Οἱ Lagarde verweist mit Recht auf Num. 33, 36 $\varphi\beta$ $\kappa\alpha\delta$ $\iota\eta$ $\iota\eta$, die Randbemerkung aber lautet ἀγαρ· αὐτὴ πάροικος. κάδης. ἀγία αὐτῆ. βαράδ. ἐν κακοῖς ἡ κτίσις. Statt ἡ κτίσις muss es natürlich heissen ἡ κτίσις. Die Glosse erklärt „Barad“ für $\varphi\beta$ oder $\kappa\alpha\delta$. Wiederum ist klar, dass sie am Schluss des zu erklärenden Wortes so wenig ein δ gelesen haben kann, als Philo, sondern entweder gar nichts oder κ oder χ .

Nun wende man sich an Holmes, oder wenn der nicht zugänglich ist, wenigstens an Lagardes Genesis graece, aber nicht an den Text wie oben, sondern an den Apparat, und so wird man finden

$\beta\alpha\rho\alpha\chi$ ay, $\beta\alpha\rho\alpha\kappa$ rz

a ist bei Lagarde die Aldina von 1518, y der Venetus 6 — 122 bei Holmes, r der Basileensis B vi 18 — Holmes 135, den 1576 Martin Crusius in Tübingen, 1607 Höschel in Augsburg, 1718 Wetstein benutzte, der Randscholien aus dem Jubiläenbuch uns erhalten hat, wie z der Zittaviensis — Holmes 44, den Lonicerus 1526 in den Apparat der Septuaginta einführte.

Holmes bietet uns:

$\beta\alpha\rho\alpha\kappa$ 20, 55, 68, 106, 107, 120, 121, Copt.

$\beta\alpha\rho\alpha\chi$ 31, Ald, Chrys. IV, l c. [= 393].

$\beta\alpha\rho\alpha\xi$ 83.

Berara Syrus in Horreo Bar-Hebr.

Pharan Arm. i.

Wie die Vergleichung von Lagarde und Holmes zeigt, ist des letzteren Apparat nicht vollständig; zu seinen Zeugen

für Bapax ist 122, zu den für Bapax 44 beizufügen (Über 44 schweigen auch Appendix und Emendanda). Ebenso ergibt sich aus Lagardes Lucian, für den 19. 82. 93. 108. 118 verwendet wurden, dass mindestens noch die eine oder andere dieser Handschriften von Holmes für Bapax (oder Bapax) anzuführen gewesen wäre.

Sehr schad ist, dass in der syrischen Hexapla unmittelbar vorher, bei 16, 12, eine bis C. 20 reichende Lücke beginnt.

Seltsam, um das gelegentlich zu bemerken, dass unsere Kommentare die Lesart des Syrers $\text{ܐܚܝܬܐ} - \text{ܐܚܝܬܐ} - \text{ܐܚܝܬܐ}$ nicht anführen.

Was folgt nun aber aus diesem Thatbestand?

1) dass in Philo keine einzige Hds. mehr das giebt, was Philo schrieb;

2) dass, wer Philos Bibel suchen will, unter den Handschriften zu suchen hat, die Bapax (oder Bapax) bieten;

3) dass schliessendes φ (oder κ : sieh ἡ κρίσις) auch durch κ oder χ wiedergegeben werden kann. Letzteres ist beispielsweise für die Erklärung des Namens Sirach wichtig.

4) entsteht die Frage, wie Δ in κ und χ , oder umgekehrt κ (χ) in δ übergehen konnte, und

5) wie der Ort nun in Wirklichkeit hiess und wo er zu suchen ist.

Die letztere Frage lasse ich ganz aus dem Spiel; denn wichtiger als die Identifizierung eines vereinzelt Ortsnamens wäre es, wenn man mit Hilfe einer solchen Leitmuschel den von Philo gebrauchten Septuagintahandschriften auf die Spur kommen könnte.

Dass schliessendes φ auch sonst durch κ (χ) wiedergegeben werde, beweisen Namen wie $\alpha\rho\beta\alpha\kappa$ (= אַרְבַּע), $\beta\alpha\lambda\alpha\kappa$ Gen. 14, 2 und 36, 32 = בַּלַּע , $\rho\alpha\beta\alpha\kappa$ oder $\rho\alpha\beta\alpha\chi$

Nu. 31, 8 — עבֵל, βαρσακ — εν ασεβεια (OS 201, 53) neben βαρα-κτισις, beide natürlich aus Gen 14, 2, obgleich bei Holmes für βαρσακ nur Chrysostomus zitiert ist.

Um die Frage zu verfolgen, wie δ in κ oder κ in δ übergehen konnte, sah ich die auf κ (χ) endigenden Namen der OS durch, fand aber kein völlig analoges Beispiel, während mir längst eine Menge Beispiele aufgefallen waren, in denen (κ) c in (θ) th übergegangen war. Ein solches bietet auch Δεσεθ Js. 16, 7, aus dem bei Eusebius OS 251, 79 Δεσεκ, in vielen Hdss. der LXX weiterhin Σεδεκ geworden ist, während des Hieronymus Bearbeitung der Eusebianischen Geographie (OS 116, 18) noch Deseth erhalten hat. Natürlich ist dieselbe Stelle auch 49, 28 bei Deseth calcatio vel unctio gemeint, wo Lagarde ein Fragezeichen setzte.¹

Wahrscheinlich haben wir anzunehmen, dass aus Barad zuerst Barath, und dann erst Barak wurde, da der unmittelbare Übergang von δ in κ mir nicht belegt ist, sehr gewöhnlich aber eine schliessende media in die tenuis und

¹ Ein hübsches Beispiel dafür, dass Hieronymus, wie begreiflich, einen bessern Text der Eusebianischen Geographie hatte, als die 2 griechischen Hdss (in Paris und Leiden), auf denen unser heutiger Text beruht, giebt der Artikel Sorec, bei dem mir dieser Wechsel von c und th schon vor vielen Jahren auffiel. Eusebius sagt (295, 76) zu Σωρηχ, woher Simsons Dalida stammte: ἔστι δὲ καὶ κόμη ἐν ὁποῖς Ἐλευθεροπόλεως Βαρὴχ λεγόμενη. Dem entspricht bei Hieronymus (153, 6) unter Sorec(h): sed et usque hodie ad septemtrionalem plagam Eleutheropoleos uicus ostenditur Cafarsorech. Der Zusatz der nördlichen Lage wird auf eigenem Wissen des Hieronymus ruhen; aber klar ist, dass man bei Eusebius für Βαρὴχ lesen muss Καφαρσωρηχ. Beiläufig mache ich darauf aufmerksam, dass in Berlin jetzt eine Hds. dieses Eusebianischen Werkes ist (cod. Phill. 1424, jetzt 20 = Meerm. 90 = Clar 89. XVII saec.). Das württembergische Kloster Schussenried schreibt sich teils Sorec(h) teils Soreth, nach diesem Ort Simsons. Dies ist für mich der Anlass, auf diesen Wechsel von c und th zu achten, auf den auch der Epilogus von Wordsworth-White im Register (Iameth pro Iamech, thamon für canan) aufmerksam macht. Vgl. ebenda noch salec neben sale, salath.

aspirata übergang. Vgl. Arphaxad (-th, -t), Jared (-th, -t), Obed (-th, -t), Zara (Zarad, Zaret); auch Nazared findet sich (d in Lc. 4, 16) neben Nazaret, -th. Wie alt muss aber das Βαρὰκ sein, wenn schon Philo es vorfand! Oder sollen wir annehmen, dass er, um eine passende Etymologie zu haben, ein ihm vorliegendes Βαραδ eigenmächtig in Βαρὰκ änderte? Doch kaum, sonst hätte er nach andern Analogien wohl eher Βαραε geschrieben; vgl. Ἰησοῦς, Ὡση, Ἰαδὰς (Ps. 91, 7).

Sind die vorstehenden Ergebnisse einstweilen auch nicht bedeutsam, so dürften sie doch den Weg gezeigt haben, auf dem man etwas weiter kommt als bisher. Zu überlegen wird noch sein, ob man nicht mit Peschito und Targum nach V. 7 מִן einsetzen soll.

3) Sap. Sal. 2, 8. 9.

Alle neueren Bearbeiter der Weisheit Salomos, Ball (Variorum Apocrypha), Bissel, Churton (zitiert von Ball), Fritzsche, Grimme, Siegfried (bei Kautzsch), Wace, Zoëckler — Deane ist mir nicht zur Hand — behaupten, der Lateiner habe in 2,8 einen im Griechischen fehlenden Zusatz:

nullum sit pratum quod non pertranseat luxuria nostra
und nehmen denselben meist in den Text auf.

Die Genaueren, wie Bissel, Fritzsche, Wace erwähnen, dass ein Glossar im cod. Coisl. 394 λειμών (Wiese) als aus der Weisheit Salomos anführe, während dies Wort sich in unserem Text nicht finde. Nach Ausweis von Hatch-Redpath fehlt λειμών überhaupt in der Septuaginta.

Keiner hat gesehen, dass der Stichus sehr wohl im griechischen Text steht, wenn man nur in der nächsten Zeile einen einzigen Buchstaben ändert und limon statt imon (ΛΕΙΜΩΝ statt ΥΜΩΝ oder ΗΜΩΝ) liest:

αἰδεῖς λειμῶν ἀρούρος ἔστω τῆς ἡμετέρας ἀγερωχίας.

Nun beachte man aber weiter, dass auch das ungenau ist zu sagen, es sei ein Zusatz des Lateiners. In unsern Vulgataedruck und daher im Text von Sabatier steht allerdings

nullum pratum sit quod non pertranseat luxuria nostra.

Nemo nostrum exsors sit luxuriae nostrae.

Aber im Apparat bemerkt Sabatier zum ersten Glied

Ita legit Ambrosius l. I. de Cain c. 4 et l. d. Tob. c. 5

und zum zweiten Glied

Ambrosius nec l. I. de Cain c. 4 col 190d nec l. de Tob. c. 5 col 596c nec in Ps. 118 col 1060f. hanc memorat sententiam: Nemo nostrum exsors sit luxuriae nostrae; sed praeced. tantum: nullum pratum sit quod non pertranseat luxuria nostra; cui proxime subiungit istam: ubique relinquamus signa laetitiae.

Es ist sonnenklar: nemo nostrum etc. ist im Lateiner nichts als eine Dublette zu nullum pratum etc., die hereinkam aus einem griechischen Text, in welchem λειμῶν schon zu ἡρῶν oder vielmehr zu ὑρῶν verderbt war. Denn, wie Sabatier weiter hervorhebt, haben verschiedene seiner Handschriften vestrum statt nostrum, und so hat auch der Amiatinus, was Lagarde mit Unrecht ihm als Fehler anrechnet und aus einer Minuskelvorlage herleiten möchte. Es ist weiter klar, dass, wenn es lateinische Bibelhandschriften giebt, welche mit Ambrosius den zweiten Stichus noch auslassen, diese besondere Beachtung verdienen. Ich habe daher bei Ph. Thielmann angefragt und erfahren, dass der zweite Stichus in seinem Complutensis 1 und 2 wirklich fehlt¹; derselbe teilte mir zugleich mit, dass er schon vor einiger

¹ s. über den von Thielmann an die Spitze gestellten Compl. 1 seinen Bericht über das gesammelte handschriftliche Material (Münchener

Zeit sich die Sache mit den beiden Stichen so zurechtgelegt habe, wie ich es hier ausführte. Die Sache ist ja auch so einfach als möglich; aber ein vierfaches wird durch diese Beobachtung, die schon längst hätte gemacht werden sollen, gewonnen:

- 1) wird eine Stelle im Buch der Weisheit erklärt;
- 2) ist in das Septuagintalexikon ein neues Wort aufzunehmen;
- 3) wird eine bisher so gut wie nicht beachtete textkritische Quelle erschlossen, für eine Stelle wo all unsre gefeierten Handschriften schon eine Textverderbnis aufweisen, ein Glossar;
- 4) wird für die Bearbeitung der lateinischen Bibelhandschriften ein Kriterium gefunden.

Sitzungsberichte 1899. II, 2 S. 297): „Überhaupt ist Compl. I für Text und Geschichte der lateinischen Bibel von grösster Wichtigkeit“.

König Joram von Juda und der Text von 2 Kön 8, 21—24.

Das Problematische der meisten Correcturen am masoretischen Texte einzuschärfen, sind wenige Stellen so geeignet wie 2 Kön 8, 21—24. Zwar dass im jetzigen Wortlaut v. 21 so ziemlich das Gegentheil dessen besagt, was die Stelle ursprünglich gemeldet haben wird, ist wohl ziemlich anerkannt. Aber nicht nur bleibt zweifelhaft, was der ursprüngliche Wortlaut war, sondern es ist vor allem nicht auszumachen, wer den ursprünglichen Sinn in sein Gegentheil verkehrt hat. Und danach richtet sich dann weiter das Urtheil über die Ursprünglichkeit von v. 24 und über die Glaubwürdigkeit seiner Angaben.

In der Geschichte des Volkes Israel I, 537 A 1 hatte ich als ursprünglichen Wortlaut angenommen „und es zog Joram mit all seinen Wagen hinüber nach Sa'ir (So'ar?), da machte sich Edom Nachts auf und umstellte ihn, und es floh das Volk zu seinen Zelten“. Im Texte nahm ich, ohne alle Consequenzen aus dieser Vermuthung zu ziehn, an, es sei Joram mit seinen Wagenkämpfern umstellt worden, habe sich aber durchschlagen können. Diese Auffassung hat zur Voraussetzung, dass man entweder **הסביב** sei unmittelbar nebeneinander in völlig gleicher Bedeutung erst in **אליו** mit **אל**, dann in **ואת** mit **את** construiert, oder dass man **אתו** für **אליו** emendiert. Das erstere nehmen LXX

τὸν κυκλώσαντα (ἐπ') αὐτὸν καὶ τοὺς ἀρχοντας τῶν ἀρμάτων, Syr. *ܠܡܬܢܝܬܐ ܕܡܠܚܬܐ ܕܡܠܚܬܐ ܕܡܠܚܬܐ ܕܡܠܚܬܐ ܕܡܠܚܬܐ* und Trg. *דמלחמת מלחמת מלחמת מלחמת מלחמת* an. Es ist jedoch kein Grund einzusehn, der eine solche beispiellose Doppelconstruction veranlasst haben könnte. Aber auch *אֶת־אֱלֹהִים* für *אֱלֹהִים* zu emendieren empfiehlt sich nicht, da kein Grund ersichtlich ist, der die Verschreibung eines ursprünglichen *אֶת־אֱלֹהִים* zu *אֱלֹהִים* veranlasst haben könnte. Durch das folgende *וְאֵת* musste ursprüngliches *אֶת־אֱלֹהִים* geradezu in seinem Bestande geschützt werden.

Hat man aber *אֱלֹהִים* festzuhalten, so ist der Text zweifellos verdorben, da sich *וְאֵת* an *אֱלֹהִים* nicht anschliesst, und da weiter nicht gesagt wird, was die *שְׁרֵי הָרֶכֶב* im Unterschied von *הָעָם* auf diesem Kriegszuge betraf. Ferner ist *הַמִּכְבִּיב* schon durch die scriptio plena verdächtig. Hat man *אֱלֹהִים* festzuhalten, so ist bei der Correctur des Verses davon auszugehen, dass *אֶל סֶבֶב* in solchen Zusammenhängen sich jmdm zuwenden, zukehren, nämlich um ihn anzufallen, jmdn durch eine Kehre anfallen, angreifen bedeutet, vgl. *וַיִּסְבּוּ* 2 Ch 18, 31, wonach vielleicht — jedoch nicht sicher cf. 2 Sa 6, 10 — *וַיִּסְבּוּ עָלָיו לְהִלָּחֵם* 1 Kö 22, 32 zu emendieren ist, und 2 Sa 5, 23 *אֶחָדָם אֶל הָרֶכֶב*, wobei *כֵּב* für *הָרֶכֶב* zu lesen ist. (Das *ה* erklärt sich aus Dittographie. Es geht *תַּעֲלֶה* voraus). Ist dies richtig, so gehört *הַמִּכְבִּיב* *אֱלֹהִים* oder das, was dafür ursprünglich im Texte stand, nicht hinter sondern vor *וַיִּבָּה*, vgl. 2 Sam 18, 15 *וַיִּבָּה נָשָׂאִי* u. 2 Kö 3, 25 *וַיִּשְׁכְּבוּ הַקְּלָעִים*. Ebendamt rückt *וְאֶת־שְׁרֵי הָרֶכֶב* an die Stelle eines Objectes von *וַיִּבָּה*, während *אֱדוֹם* Subject des *אֶל סֶבֶב* wird. Weiter zwingt *וְאֵת* zu der Annahme, dass vorher ein anderes Object von *וַיִּבָּה* genannt gewesen ist, und als solches kann nur der König Joram in Betracht kommen. Er steckt in *אֶת* vor *אֱדוֹם*, welches aus einem *אֶת־אֱדוֹם* umgeschrieben worden sein wird. Nun erst tritt der Schlusssatz *וַיָּנֶם הָעָם לְאֹהֲלָיו*

sche Beziehung zu dem Vorhergehenden. Die Masse derer theilt das Schicksal der Führer nicht. Das Heer theilt sich auseinander. Der gemeine Mann rettet sich in seine Hütte. Dagegen ist **יָצָה אֶת אֲדָוָם וַיָּנֶם הָעָם לְאַהֲלָיו** nach **יָצָה אֶת אֲדָוָם** unbegreiflich. Sind sonach auch meine Ausführungen über die Geschichte des Volkes Israel der Verbesserung bedürftig, so bestätigt doch diese neue Untersuchung des Textes an der Stelle, dass ich in der citierten Anmerkung zur Geschichte des Volkes Israel I, 537 mit Recht Edom als Subject von **יָצָה** nuthet und **הוּא** für absichtliche Correctur angesehen haben wir nach dem soeben Ausgeführten anzunehmen, dass v. 21 im ursprünglichen Wortlaute gelautet hat: **וַיָּצָה יֶרֶם וְכָל הָרֶכֶב עִמּוֹ נֶגְמָם אֲדָוָם לְיָלָה וַיָּנֶם אֹתוֹ וַיָּצָה אֶת אֲדָוָם וַיָּנֶם הָעָם**, so ist Joram nebst den Anführern im Kampfe mit den aufständischen Edomitern untergegangen, und es erklärt sich hieraus, dass er nach v. 17 nur über Juda regiert hat. Dieser Annahme widerspricht freilich der Wortlaut **וַיָּצָה יֶרֶם וְכָל הָרֶכֶב עִמּוֹ**, mindestens sind die ersten Worte des Verses damit nicht in Einklang zu bringen. Die vorgeschlagene Emendation von v. 21 stimmt sonach eine weitere von v. 24 nach sich.

Es ist nun auch ziemlich sicher, dass der Bericht über Jorams letzten Kampf v. 21 nur in entstelltem Zustande auf uns gekommen ist und ursprünglich wie angenommen gelautet haben mag. Es ist doch durch diesen Nachweis das Recht einer Emendation des Wortlautes des Königsbuches noch nicht ausgeschlossen. Denn man muss mit der Möglichkeit rechnen, dass schon der Epitomator und nicht erst ein späterer Abschreiber oder Überlieferer das Bedürfnis empfunden hat, die unliebsame Thatsache aus der Welt zu schaffen, dass Joram von Juda im Kampfe mit den Edomitern in weniger glücklicher Weise seinen Untergang gefunden hat, und dass der Epitomator in bewusster Weise den ursprünglichen

Wortlaut von v. 21 in sein Gegentheil verkehrt hat. Dann entfällt zunächst jedes Recht, an v. 24 etwas zu ändern. Aber es wird auch damit der jetzige Wortlaut von v. 21 gehalten, denn wir haben v. 21 nur als Bestandtheil der Epitome. Nur den von dieser gebotenen Wortlaut haben wir zu geben, eventuell wiederherzustellen. Nur wenn wir annehmen dürfen, dass der Epitomator den ursprünglichen Wortlaut der Nachricht geboten hat, haben wir in v. 21 und danach in v. 24 zu ändern. Denn nur dann müssen wir den jetzigen Wortlaut von v. 24 von einer späteren Hand herleiten. Da wir diese Annahme aber nicht erweisen können, so werden wir uns am besten hier wie an andern Stellen des Alten Testamentes mit einer Vermuthung darüber begnügen, was der ursprüngliche Wortlaut war, und wir werden uns freuen dürfen, dass dieser Vermuthung ein besonders hoher Grad von Wahrscheinlichkeit eignet. Damit aber komme ich zu dem Punkte, der bei der ganzen Frage am meisten interessiert.

Der Chronist hat 2 Kö 8, 21 augenscheinlich schon in seinem jetzigen Wortlaute vorgefunden. Im hebräischen Texte von 2 Chr 21, 9 fehlt jetzt der Schlusssatz וַיָּקֵם לְאֵהָלָיו הָעֵצִים, und damit ist eine der deutlichsten Spuren des Vorgefallenen verwischt worden. Es ist jedoch sehr fraglich, ob der Satz schon vom Chronisten gestrichen worden ist, da LXX ihn bietet.

B. STADE.

Der Schaubrottisch des Titusbogens.

Mit Vorlegung einer für die Prüfung günstigeren Abbildung erlaube ich mir auf die Frage der Gestaltung des Tisches auf dem Titusbogen zurückzukommen (s. o. S. 160—162):



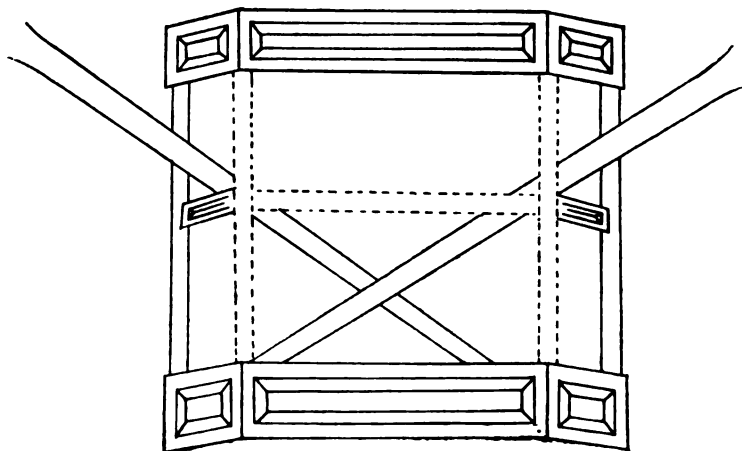
Von der Platte des Tisches sind rechts und links in falscher Perspektive Ansätze der Schmalseiten erhalten; die Kante ist so ornamentiert, dass man wird an Stirnleisten denken müssen.

Durch die Darlegung S. 161 bin ich darauf aufmerksam geworden, dass der rechts an dem von mir bisher als Tragbahre angesehenen Fragment vorhandene, mit der rechten Schmalseite der Platte parallel laufende Ansatz eine Spur derselben einfachen Ornamentierung erkennen lässt, und überzeuge mich dadurch, dass die Füße unten mit einer breiten Leiste verbunden sind und dass der Tisch auf Tragstangen getragen wird.

In der Mitte der Füße setzen nun den oberen Schmal-

seiten (und der rechten unteren) parallel laufende weniger breite aber ganz ebenso ornamentierte Leisten an, auf denen die Trompeten aufgelegt sind. Ich vermag daraus nichts anderes zu machen, als mittlere Verbindungsleisten. Die Füße an den Ecken der dem Beschauer zugekehrten, jetzt abgeschlagenen Langseite fehlen; sie wären bei dieser Annahme frei aus dem Stein herausgearbeitet gewesen, wie das ja auch bei einigen Köpfen der Fall war. Insbesondere stand vor der rechten Seite des Leuchterfusses ein Kopf, hinter dem der Leuchter genau ausgeführt ist, wie das hier bei den Trompeten ist. Ob die Mittelleiste auch der Langseite entlang lief, ist natürlich gar nicht mehr zu sagen. Ebenso weiss ich die Bruchstelle links oberhalb der Kreuzung der Trompeten nicht zu deuten; als Ansatz einer Stütze für den frei herausgearbeiteten Fuss steht sie doch zu weit rechts, ist auch zu gross, vielleicht einfach eine Beschädigung.

Ich würde demnach schematisch so rekonstruieren:



Ulm, 7. März 1901.

H. HOLZINGER.

Zur Erklärung von Ps. 45, 13. 10, 9, 10.

Von Julius Ley in Kreuznach.

Wie leicht die Exegese fehl gehen kann, wenn das Metrum und die Symmetrie der Versabschnitte ausser acht gelassen wird, das kann man an Lic. Riedels Erklärung der zwei Psalmenstellen (ZATW. 1900. S. 316ff.) deutlich erkennen.

Der Psalm 45 besteht aus vierhebigen Stichen, die auf den ersten Blick schon an den meisten Versen des MT. erkennbar sind. V. 2 besteht aus drei vierhebigen, die Zahl der Worte und der Tonhebungen nach den Accenten sind einander gleich. In V. 3 ist statt des abnormen יִפְּיֹתֶיךָ entweder יִפְּיֹת יִפְּיֹת (vgl. Kautzsch Bibelübersetzung Krit. Not. S. 72) oder יִפְּיֹת אֶתְּךָ zu lesen und בְּשִׁשְׁתֵּי יָדַי zu betonen; der Vers besteht demnach aus drei vierhebigen. In V. 4 und 5 wird die offenbare Korruption des Textes (vgl. Kautzsch das.) eben nur durch das Metrum emendiert, indem man das wiederholte וְהִדְרֶךָ als Dittographie ausscheidet und וְהִדְרֶךָ וְהִדְרֶךָ mit צֶלַח רַכֵּב zu einem vierhebigen verbindet: „Kraft deines Glanzes und deiner Hoheit dringe durch und fahre einher“; über die Konstruktion vgl. G. K. Gr. § 144m; im nachfolgenden Stichos ist וְעֲנֶה und דָּבַר (mit Nesiga) zu betonen. Letzteres Wort, wenn es echt ist (vgl. Kautzsch das.), ist als eine Infinitivform von עָנָה (Gr. § 45 d) in der Bedeutung „erhören“ (Ps. 3, 5. 4, 2. 22, 22 u. a.) anzunehmen:

„für die Sache der Wahrheit und Erhörung des Rechts;“ נִדֵּק ist als Objekt nicht als Genetiv zu fassen (G.-K. Gr. § 115d). Hiernach zählen V. 4 und 5 vier vierhebige; dem letzten fehlt eine Tonhebung; vielleicht ist neben נִרְאֹת das Wort נִפְלְאוֹת ausgefallen. V. 6 besteht aus zwei vierhebigen, der erste schliesst mit תַּחֲתֶיךָ, dagegen muss יַפְלוּ mit dem zweiten verbunden werden; man übersetze: „deine Pfeile sind scharf — Völker sind dir unterthan — (ein nominaler Zwischensatz), sie (die Pfeile) fallen ins Herz! V. 7 besteht aus zwei vierhebigen, V. 8 aus drei vierhebigen; dem letzten fehlt eine Hebung, wahrscheinlich ist וְשִׁמְתָה nach שִׁשֶׁן ausgefallen, mit welchem letzteres gewöhnlich verbunden wird; vgl. Ps. 51, 10. Jes. 22, 13. 35, 10. 51, 3, 11. Jer. 15, 16. Esth. 8, 17 u. a. V. 9 zwei vierhebige. V. 10 zwei vierhebige, der erste schliesst mit נָצְנוּ (sic legendum). V. 11 zwei vierhebige. V. 12 zwei vierhebige, nach יַפִּיךָ muss ein Wort, welches „Anmut“ bedeutet (וְחִנֵּךְ, oder וְחִסְדְּךָ Ezech. 23, 6. 12, 23, oder וְיִצְחָק) ausgefallen sein; bet. כִּידְהוּא und וְהִשְׁתַּחֲוִי. Den V. 13, welcher offenbar schon dem Sinne nach mangelhaft und auch ohne Parallelismus ist, sucht Lic. Riedel in der Weise zu erklären, dass וְבַת eine abweichende Schreibung für וְבֵאת nach Analogie von קִרְאָת Jes. 7, 14 u. a. und das א weil nicht ausgesprochen, ausgelassen sei, wie קָנוּ — בָּאוּ I Sam. 25, 8 u. a.: „Und kommen wird Tyrus mit Gaben“. Aber abgesehen von der doppelten Anomalie der Form — die seltene Femininform und die Auslassung des א — wird mit dieser Annahme das Metrum und die Symmetrie des Verses zerstört, der erste Stichos bestände aus drei Worten mit drei Hebungen, der zweite aus vier mit vier Hebungen. Die Annahme, dass hinter בַּת־צַד ein Wort wie תְּבוּאָה ausgefallen sei (Bäthgen), wäre wohl zu billigen, wenn nicht überall בַּת in enger Verbindung mit einem Nomen proprium stets mit Maqqef und tonlos

mit diesem nur ein Tonwort bildete und bilden muss; vgl. Ps. 137. 8. Jes. 1, 8. 10, 32. 47, 1, 5. Jer. 46, 11. Thr. 1, 6. 2, 1, 2, 5, 13. 4, 21, 22 u. v. a., so dass dem ersten Stichos eine Tonhebung fehlte. Daher dürfte die Lesart der LXX $\Upsilon\upsilon\gamma\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\epsilon\varsigma$ $\tau\acute{\upsilon}\rho\omicron\upsilon$) vorzuziehen sein, das ausgefallene Wort wäre dann הַבּוֹאֲצֵה ; hiermit wäre der Parallelismus und das Metrum in Ordnung. Beiläufig sei bemerkt, dass die LXX fälschlich den Schluss des V. 12 mit dem Anfang des V. 13 verbunden hat.

In V. 14 ist der erste vierhebige in Ordnung, wenn man לֵב betont, welches offenbar hier einen besonderen Nachdruck hat; dem zweiten Stichos fehlt ein Wort, während in V. 15 ein Wort zu viel ist. Nun bietet לְרִקְמֹת in Verbindung mit V. 15 eine doppelte Schwierigkeit, in der Form wegen des unerklärlichen ל statt נ und nach dem Sinne sind die „buntgewirkten Gewänder“ nach den vorhergenannten „goldgestickten“ eine unpassende Abschwächung in der Schilderung des Glanzes. Es liegt daher nahe, dieses Wort nach LXX mit V. 14 zu verbinden; sie übersetzt es mit $\pi\epsilon\pi\omicron\iota\kappa\alpha\lambda\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ und las wahrscheinlich רִקְמָה (Ps. 139, 15) entweder als Verbum finitum, oder als Particip (Gr. § 52, 5) „mit Goldstickerei ist ihr Gewand durchwirkt.“ Auf diese Weise sind die zwei vierhebigen in V. 14 und 15 mit befriedigendem Sinne hergestellt; in V. 15 ist die Betonung רַעוּתֶיהָ der masorethischen מִוִּבְאוֹת vorzuziehen, schon aus dem Grunde, weil sich die vierhebigen in der Regel in zwei zweihebige abteilen lassen, worauf Sievers in den „Studien zur hebräischen Metrik“ (Leipzig 1901) S. 103ff. ein ganz besonderes Gewicht legt.

V. 16 ist der einzige sechshebige Vers dieses Psalms; es soll wahrscheinlich mit diesem das Lobgedicht einen markierten Abschluss erhalten. V. 17 besteht aus zwei vierhebigen (l. בְּכָל) und ebenso V. 18; der Schluss wird

durch eine Mehrhebung markiert, wenn nicht וָעַר gewohnheitsmässig, aber hier irrtümlich, hinzugefügt worden ist.

Mit Berücksichtigung des Metrums und der Symmetrie der Versabschnitte erweist sich auch Riedels zweite Emendation zu Ps. 9, 9, 10 (ZATW. S. 218): חָטַף עֲנִי בַמֶּשְׁכּוֹ as unhaltbar, weil dann hierdurch ein Stichos mit fünf Hebungen entstehen würde, während Psalm 9 und 10 ursprünglich aus vierhebigen bestanden haben muss und nur durch die Umarbeitung dieses Metrum mehrmals eingebüsst hat. Die vierhebigen sind noch unverkennbar in Ps. 9, 6, 7, ² 11, 12, (bet. עֲלִילוֹתָיו), 13 (bet. לֹא als gegensätzlich), 14 (l. מִשְׁנֵאֵי רוּמָתִי und bet. מִשְׁעָרִי), 15 (bet. כִּלְתֹּהֶלְתִּיךָ bei drei Thesen), 16, 17, 19, 20 (l. עָלִי), 21; in Ps. 10, 2, 3, 4 (bet. כִּלְמִתּוֹתָיו drei Thesen), 17 und in einigen anderen bei richtiger Abteilung und Betonung. Nach Sievers (S. 102 § 175, 1) wird bei fehlender Hebung am Schlusse des Vierhebigen „zur Einhaltung der Symmetrie stets ein ergänzender voller Takt Pause hinzugefügt“. In Ps. 10, 9, 10, um welche es sich hier handelt, sind die vierhebigen noch gut erhalten im ersten und letzten Stichos des V. 9 und im letzten des V. 10. Die Erfordernisse des Metrums in dem zweiten Stichos des Vers 9 und im ersten des Vers 10 legen es nahe, dass das zweite יָאֵרֵב, welches eine ebenso überflüssige als unleidliche Wiederholung enthält, eine Dittographie sei, und dass יֵשֶׁה nach יִדְכָּה folgen müsse. Hierdurch erhalten wir zwei regelmässig gebaute vierhebige und zugleich wird die unschöne und nichtssagende Wiederholung עֲנִי לְחָטַף עֲנִי und יְחָטַף עֲנִי vermieden und der Sinn und die Konstruktion klargestellt: Subjekt in dem Asyndeton יֵשֶׁה יִדְכָּה ist der Räuber, dagegen in וְנָפַל mit

² Über das Schlusswort הִמָּה vgl. Th. Stud. u. Krit. 1877 S. 503 f. und „Leitfaden der Metrik“ (Halle 1887) S. 35 f.

welchem ein neuer Satz und Stichos beginnt, ist der Überfallene das Subjekt, daher der Wechsel des Tempus. Demnach kann **נִצָּח** nur „sich ducken“ bedeuten, wie in Hiob 38, 40 und muss **נִצָּחַ** (Hithpael) vokalisiert werden: „er drückt sich, duckt sich, um den Armen zu fangen, da fallen in seine starken (Klauen Olshausen) die Elenden.“ Über das Asyndeton vgl. Gr. § 154. Not. 1a Schluss.

Bibliographie.

- † Batten, L. W., *The O. T. from the Modern Point of View*. New York 1901. 360 S. 8°.
- Driver, S. R., *The O. T. in the Light of To-day s. The Expos.* 6, no. 13 (jan. 01), S. 27—49.
- M'Ouat, J. E., *Divine Revelation in the Light of O. T. Criticism s. The Expos. Tim.* XII, 11 (aug. 01), S. 487—493.
- † Margival, H., *Essai sur R. Simon et la critique biblique du 17^e siècle*. Paris 1900.
- † Margoliouth, D. S., *Lines of Defence of the Biblical Revelation*. London 1891. 327 S. 8°.
- † Smith, G. A., *Modern criticism and the preaching of the O. T.* London 1901, XII, 325 S. 8°.
- Sabatier, A., *La critique biblique et l'histoire des religions s. Rev. de l'hist. des rel. t.* 42, 3, S. 384—407.
- † Stephany, *Der gegenwärtige Stand der alttestamentlichen Einleitungswissenschaft s. Mitteil. f. d. ev. Kirche in Russland*. April 1901, S. 145—173.
- † Neteler, B., *Beitrag zur Untersuchung der Geschichte des a. t. Kanons*. Nürnberg 1901. 32 S. 8°.
- † Wildeboer, G., *Formation du canon de l'Ancien Testament. Étude historico-critique s. Rev. de Théol. et de Philos.* 1901, 2, p. 173—206.
- Grimm, K. J., *Euphemistic Liturgical Appendixes in The O. T.* Baltimore 1901. VIII, 96 S. 8°. (Diss.).
- † Abbot, L., *Life and Literature of the ancient Hebrews*. London 1901. 422 S. 8°.
- Guidi, I., *Il canone biblico della chiesa copta s. Rev. bibl.* X, 2 (avril 1901), S. 161—174.
- † Moulton, R. G., *A short Introduction to the Literature of the Bible*. London 1901. 382 S. 8°.
- † *Facsimiles of Biblical Manuscripts in the British Museum* ed. by F. G. Kenyon 1900. VII, 43 S. 25 Taff. fol.
- † Gaster, M., *Hebrew illuminated Bibles*. (Soc. of Bibl. Archaeology.) London 1901. 8°.
- † Vigouroux, F., *La sainte bible polyglotte, contenant le texte hébreu original, le texte grec des Septante, le texte latin de la Vulgate et la traduction française de Glairé*. Ancien Testament t. 2. Paris 1901. XI, 913 S. 8°.

¹ Die gleichzeitig in Amerika erschienenen u. in dieser Zusammenstellung nicht verzeichneten Schriften werden in der Bibliographie des nächsten Heftes verzeichnet werden. B. St.

- † La sainte bible. Traduction française faite sur l'hébreu, sur les Septante, la Vulgate et autres versions par Boisson. Ancien Test. Lyon 1900. 424. 510. 486. 454 S. 8°.
- † Bible, la, traduite du texte original par les membres du rabbinat français sous la direction de Z. Kahn. t. I. Pentateuque, premiers prophètes. Paris 1899. VIII, 487 S. 8°.
- † Testament, Het Oude. Deel II (Job-Malachi). Leiden 1901. XII, 1094 S. 8°.
- Stählin, O., Clemens Alexandrinus u. die Septuaginta. Nürnberg 1901. II, 78 S. 8°.
- van Kasteren, J. P., L'ancien Testament d'Origène s. Rev. bibl. 10^e année, 3 (juillet 1901), S. 413—423.
- Halévy, J., L'Origine de la transcription du texte hébreu en caractères Grecs dans les Hexaples d'Origène s. Journ. As. 9^e sér. t. 17, 2, S. 335—341 (Conclusion: La seconde colonne des Hexaples reproduit comme toutes les autres un document antérieur et en usage officiel chez les Juifs hellénistes pour fixer la lecture du texte hébreu).
- Chabot, J. B., A propos des Hexaples s. Journ. As. 9^e sér. t. 17, 2, S. 349f. (M. Chabot pense, contrairement à M. Halévy, que la transcription de l'hébreu en caractères grecs dans la seconde colonne des Hexaples a bien été faite sur le désir d'Origène, et n'existait pas auparavant; il lui paraît peu vraisemblable qu'on ait transcrit toute la Bible à l'usage des Juifs qui ne savaient pas l'hébreu et qui, néanmoins, auraient voulu prier en cette langue).
- Nestle, Eb., Zum Aristeasbrief s. Berl. philol. Wochenschrift. 6. April 1901, S. 444.
- † Vigouroux, F., Dictionnaire de la Bible. fasc. 18 et 19. Paris 1901. p. 418—1023. 8°. (Haneberg—Italiennes versions de la bible.)
- Encyclopaedia biblica a critical dictionary of the literary, political and religious history, the archaeology, geography and natural history of the Bible ed. by T. K. Cheyne and J. S. Black. Vol. II. E to K. London 1901. VI, Sp. 1145—2688. 8°.
- Gray, G. Buchanan, The „Encyclopaedia Biblica“ (vols I and II), and the Textual Tradition of Hebrew Proper Names s. JQR vol. XIII, no. 51 (april 1901), S. 375—391.
- Textus Hebraici emendationes, quibus in Veteri Testamento Neerlandice vertendo uti sunt A. Kuenen, J. Hooykaas, W. H. Kusters, H. Oort, edidit H. Oort. Lugduni Batavorum MCM. IV, 150 S. 8°.
- Cheyne, T. K., Biblical Difficulties (Job 13, 28. Ps 109, 23. Eccl. 14, 15. Ps 49, 11) s. The Expos. no. 14 (febr. 01), S. 110—118.
- Lambert, M., Notes exégétiques et grammaticales s. RÉJ. t. 42, no. 83 (janv.-mars 1901), S. 119—123.
- Lambert, M., Notes exégétiques. Js. 28, 4. Ez. 13, 6. Ps. 119, 49. 120, 7. Prov. 14, 13. 21, 11f. 24, 3 s. RÉJ. t. 42, no. 84 (avril-juin 1901), S. 265—267.
- † Loisy, A., Études bibliques. Paris 1901. 8°.
- † Cobern, C. M., Commentary on the O. T. London 1901. 415 S. 8°.
- † Batterbury, H. C., Handbook to Pentateuch. Creation to deliverance from Egypt. Gen. 1 to Ex. 12 with slight omissions. London 1901. 306 S. 8°.
- † Ondervijser, A. S., Pentateuch. Nederlandsche vertaling van den Pentateuch, benevens de Chaldeeusche vertaling van Onkelos en

- eene Nederlandsche verklarende vertaling van Raschie's Pentateuch-commentaar. Amsterdam 1901. 5 dln.
- Field, F., Notes on Select Passages in the O. T., The Expos. 6, no. 17 (may 01), S. 397—400 (Gn. 2, 23. 3, 6. 4, 7. 8, 4. 40, 13. 16).
- Fry, T. C., The book of Genesis. With introd., notes, maps. London 1901. 160 S. 8°.
- Gunkel, H., Genesis übersetzt u. erklärt. Göttingen 1901. LXXIV, 450 S. 8° (Handkommentar. I, 1.)
- Jastrow, M. jr., The Hebrew and Babylonian Accounts of Creation s. JQR. vol. XIII, no. 52, S. 620—654.
- Loisy, A., Les Mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse: 1. La Création. Le Chaos primordial. 2. Le combat du Créateur contre le Chaos. 3. L'organisation du monde. 4. La création de l'homme et sa destinée. 5. L'Épilogue du poème de la Création. 6. L'époque de Gilgameš. Eabani. 8. Le séjour de Sînapishtim et la plante de vie s. Rev. de l'hist. et de litt. rel. t. 6, 2, S. 111—150. 3, S. 190—234. 4/5, S. 318—384.
- Weber, S., Ararat in der Bibel s. Theol. Quart. 1901 (83, 3), S. 321—374.
- Roscher, W. H., Ephialtes, eine pathologisch-mythologische Abhandlung über die Alpträume und Alpdämonen des classischen Alterthums. Leipzig 1900, 132 S. 8°. Abhandl. SGW., phil.-hist. Cl. XX, 2. (Erklärt Gen. 32, 23 als Alptraum.)
- König, Ed., Zur Erklärung und Geschichte des Dekalogs s. Neue kirchl. Zeitschr. 1901. 12, 5, 363—389.
- † Brooke, H., Studies in Leviticus. London 1901. 120 S. 8°.
- Bertholet, A., Leviticus erklärt. Tübingen 1901. XX, 104 S. (= Kurzer Hand-Commentar. 13. Lief.)
- † Seraphim, The Soothsayer Balaam. London 1900. 8°.
- † Hummelauer, F. de, Commentarius in Deuteronomium. Paris 1901. VIII, 568 S. (Cursus scripturae sacrae. Veteris test. pars I, in libr. histor. III, 2).
- Holzinger, H., Das Buch Josua erklärt. Tübingen 1901. XXII, 103 S. 8°. (= Kurzer Hand-Commentar. 16. Lief.)
- † Bruston, C., Le cantique de Debora s. Rev. de Th. et de Philos. 1901, 2, p. 144—172.
- Gibson, J. C., What is Bubonic Plague? s. The Expos. Tim. XII, 8 (may 1901), S. 378—380. (Bezieht sich auf 1 Sam. 6.)
- Vetter, P., Die Zeugnisse der vorexilischen Propheten über den Pentateuch. II. Hoseas s. Theol. Quartalschrift 83 (1901), 1, S. 94—112. 3, S. 187—207.
- Winterbotham, R., Nazareth and Bethlehem in Prophecy s. The Expos. 6, no. 13 (jun. 01), S. 14—26.
- Condamin, A., Les chants lyriques des prophètes. Strophes et choeurs s. Rev. bibl. 10^e année, 3 (juillet 1901), S. 352—376.
- Fleckner, E., A new translation of Isaiah. London 1901. 299 S. 8°.
- † Liebmann, E., der Text von Jesaja 24—27. Halle 1901. 35 S. 8°. (Diss.)
- † Brückner, M., Die Komposition des Buches Jes. c. 28—33. Leipzig o. J. 84 S. 8°. (Diss.)
- Hommel, F., Is. 34, 15 s. The Expos. Tim. XII, 7 (april 1901), S.

336. (Vermuthet ein hebräisches Wort צל „junge Schlange“ = arab. صيل = assyr. širru.)
- Hommel, F., The Word חברו in Is. 47, 13 s. The Expos. Tim. 12, 5 (febr. 01), S. 239.
- Ley, J., Zur Erklärung der Bedeutung des Knechtes Jahwe in den sogenannten Ebed-Jahwe-Liedern s. ThStKr 1901, 4, S. 659—669.
- † Lundborg, M., Begreppet Herrens tjänare hos Andre Esaias. Kritisk-exegetisk undersökning. Lund 1901. 260 S. 8°.
- Cornill, C. H., Die metrischen Stücke des Buches Jeremia reconstituert. Leipzig 1901. XIV, 40 S. 8°.
- Duhm, B., Das Buch Jeremia erklärt. Tübingen 1901, XXIII, 391 S. 8°. (Kurzer Hand-Comm. Lief. 15.)
- † Steuernagel, C., Jeremia u. die Bekehrung Judas I s. Deutsch-ev. Blätter 1901, 2, S. 103—113. 2, S. 168—193.
- † Schmalz, P., Das Buch Ezechiel erklärt. Mit 5 Abbild. Wien 1901. XI, 473 S. 8°. (Kurzgefasster wissenschaftl. Comment. III, 3, 1.)
- Budde, K., The Opening Verses of the Book of Ezekiel s. The Expos. Tim. XII, 11 (aug. 01), S. 525—527.
- König, Ed., The Opening Verses of the Book of Ezekiel s. The Expos. Tim. XII, 8 (may 1901), S. 375f.
- Weill, J., Les mots חִפְיָה וְנִקְרִיָה dans la complainte d'Ezéchiél sur le roi de Tyr (28, 11—19) s. RÉJ. t. 42, no. 83 (janv.-mars 1901), S. 7—13.
- König, Ed., Ezekiel's Priests and Levites s. The Expos. Tim. XII, 7 (april 1901), S. 300—303.
- van Hoonacker, A., Ezekiel's Priests and Levites s. The Expos. Tim. XII, 11 (any 01), S. 494—497.
- König, Ed., Ezekiel Problems s. The Expos. Tim. XII, 12 (sept. 1901), S. 566f.
- Boehmer, die prophet. Heilspredigt Ezechiels s. ThStKr. 1901, 2, S. 173—228.
- Hirscht, A., Textkritische Untersuchungen über das Buch Amos s. ZwTh. 44 (9), 1, S. 11—73.
- Oesterley, O. E., The Symbolism of the "Pair of Shoes" in Am. 2, 6 ואביון בעבור נעלים, LXX καὶ πένητα ἐνεκεν ὑποδημάτων s. PSBA XXIII, 1, S. 36—38.
- Box, G. H., Am. 2, 6. 8, 6 s. The Expos. Tim. XII, 8 (may 1901), S. 377f.
- Muss-Arnolt, W., Amos 5, 26 (21—27) s. The Expositor 6, 12 (dec. 1900), S. 414—428.
- Box, G. H. and Oesterley, W. O. E., Am. 6, 9. 10 s. The Expos. Tim. 12, 5 (febr. 01), S. 235f. (Schlagen וַיִּסֹּק וַיִּסֹּק vor für וַיִּסֹּק וַיִּסֹּק.)
- Böhmer, Haggai u. Sacharja, zwei Propheten des Herrn s. NkZ 1901, 9, S. 717—740.
- Zeydner, H., I Hagg. 2, 15. 18. 19. II Het gebruik van לִבְיָ s. ThSt. 1900, 6, S. 417—422.
- † Montefiore, C. G., Book of Psalms. London 1901. 8°.
- † Howlett, J. A., Age and authorship of the psalter s. Dubl. Rev. April 1901, S. 324—350.

- † Sedlaček, S. V., *Vyklad Starehó Zákona. Žalmy. II díl. V Praze 1901. S. 570—1284. 80. (Psalmenkommentar.)*
- † Wright, A., *Psalms of David and higher criticism, or, was David the sweet psalmist of Israel?* London 1900. 266 S. 80.
- † Wright, A., *The Psalms of David and the Higher Criticism.* London 1900. XVI, 249 S. 80.
- † Rule, R., *Place of the Psalms in public worship, a plea for a revised metrical version.* London 1901. 92 S. 80.
- Berlin, M., *Psalms IX and X and Nahum I s. JQR. vol. XIII, no. 52, S. 669—682.*
- Budde, K., *Psalm Problems II. Psalms 14 and 53 s. The Expos. Tim. XII, 6 (march 01), S. 285—288.*
- Schlögl, N., *Der 51. Psalm s. WZKM. XV, 2/3, S. 265—269.*
- Kraetzschmar, R., *Ps 19, 5 s. The Expos. Tim. XII, 12 (sept. 1901), S. 567f.*
- † Benson, R. M., *Way of holiness, exposition of ps. 119, analytical and devotional.* London 1901, 280 S. 80.
- † Enell, J. S., *The Biblical Illustrator: Proverbs.* London 1901. 702 S. 80.
- † Fenton, F. and Borgstrom, H., *The book of Job, transl. from Hebrew text into English. Rendered into the same metre as the original Hebrew word by word and line by line.* London 1901. 43 S. 80.
- † Wilkinson, F. H., *The Book of Job. Translated and Annotated.* London 1901. 144 S. 80.
- Peters, N., *Textkritisches zu Job s. Theol. Quartalschr. 83 (1901), 2, S. 208—218. 3, S. 389—396.*
- Connolly, R. H., *On Job 34, 20 s. The Journ. of Theol. Stud. Vol II, no. 6 (jan. 01), S. 300f.*
- Hontheim, J., *Bemerkungen zu Job 36—37 s. ZkTh. 1901, 1, S. 139—148.*
- Hontheim, J., *Bemerkungen zu Job 38, 2—38 s. ZkTh. 1901, 2, S. 373—377.*
- Hontheim, J., *Bemerkungen zu Job 38, 39—39, 30 s. ZkTh. 1901, 3, S. 551—562.*
- Galliner, J., *Abraham Ibn Esra's Hiobkommentar auf seine Quellen untersucht.* Berlin 1901. 59 S. 80.
- Kaufmann, M., *Is the Song of Songs a mystical poem s. The Expos. 6, 2, no. 10 (oct. 1900), S. 241—251.*
- † Bruston, C., *La bible annotée et le Cantique des Cantiques s. Rev. d. Théol. et de Quest. Rel. 1901, 1, S. 85—96. 2, S. 173—185.*
- † Dvořák, R., *Exegetisches zum Hohenliede.* Prag 1901. 8 S. 80. (SA.)
- † Hartmann, D., *Das Buch Ruth in der Midrasch-Literatur.* Frankfurt 1901. XIV, 100 S. 80.
- † Scholz, A. v., *Kommentar üb. d. Prediger.* Lpsg. 1901. VII, XXVIII, 229 S. 80.
- † *The book of Daniel with introd. and notes by G. R. Driver.* New York 1900. 106. 215 S. 80. (Cambridge Bible for Schools.)
- Marti, K., *Das Buch Daniel erklärt.* Tübingen u. Leipzig 1901. XXIII, 98 S. 80. (Kurzer Hand-Commentar. Lief. 12.)
- Margoliouth, D. S., *The Greek Words in Daniel s. The Expos. Tim. 12, 5 (febr. 01), S. 237f.*

- † Julius, C., Die griechischen Danielzusätze u. ihre kanonische Geltung. Freiburg 1901. XI, 183 S. 80.
- Nestle, E., The Song of the Three Holy Children in Greek Bibles s. The Expos. Tim. XIII, 11 (aug. 01), S. 527f.
- Guthe, H., The Books of Ezra and Nehemiah. Critical edition of the Hebrew Texts: With Additions by C. W. Batten. Leipzig 1901. IV, 72 S. 80. (= The Sacred Books of the Old Testament, part. 19.)
- † Kettlewell: P. W. H., The books of Ezra and Nehemiah. With introd., not., maps, append. London 1901. 126 S. 80.
- Tostivint, Esdras et Néhémie. Essai de Chronologie s. Le Muséon I, 2, S. 198—224. (Nehemia 385, Esra 351.)
- Benzinger, J., Die Bücher der Chronik erklärt. Tübingen 1901. XVIII, 141 S. 80. (= Kurzer Hand-Commentar 14. Lief.)
- † Studia Sinaitica VIII. Apocrypha Arabica. Ed. and transl. into English by M. D. Gibson. London 1901. XXXI, 78. 81 S. 40. 3 Taff.
- Abrahams, J., Niese on the Two Books of the Maccabees s. JQR. vol. XIII, no. 51 (april 1901), S. 508—519.
- † Schweizer, A., Untersuchungen üb. die Reste e. hebräischen Textes vom 1. Makkabäerbuch. Berlin 1901. 103. 13 S. 80.
- Schürer, E., Zu 2 Macc. 6, 7 s. ZNTW 1901, 1, S. 48—52.
- Nestle, Eb., Die Geschichte eines Druckfehlers (προνόβροχος in 3. Macc. 6, 4) s. Berl. philol. Wochenschrift, 1901, 5. Jan., Sp. 28—30.
- Plath, Margar., Zum Buche Tobit s. ThStKr. 1901, 3, S. 377—414.
- † Facsimiles of fragments hitherto recovered of the Book of Ecclesiasticus in Hebrew. London 1901.
- Ryssel, V., Die neuen hebräischen Fragmente des Buches Jesus Sirach u. ihre Herkunft (Forts.) s. ThStKr. 1901, 2, S. 269—294. 4, S. 547—600.
- † Schloegl, N., Ecclesiasticus (39, 12—49, 16) ope artis criticae et metricae in formam originalem redactus. Wien 1901. XXXV, 72 S. 40.
- Ginsburger, M. et Lévi, Isr., Note sur l'Ecclesiastique 49, 14 s. RÊJ. t. 42, no. 84 (avril-juin 1901), S. 267—269.
- † Merguet, V., Die Glaubens- u. Sittenlehre des Buches Jesus Sirach. Th. 2. Königsberg 1901. 23 S. 80. (Progr.)
- Tennant, F. R., The Teaching of Ecclesiasticus and Wisdom on the Introduction of Sin and Death s. The Journ. of Theol. Stud. Vol. II, no. 6 (jan. 01), S. 207—223.
- Grimme, H., Mètres et strophes dans les fragments hébreux du manuscrit A de l'Ecclesiastique s. Rev. bibl., 10^e année no. 1 (janv. 1901), S. 55—65. 2 (avril 1901), S. 260—267. 3 (juillet 1901), S. 423—435.
- Buttenwieser, M., Outline of New Hebrew Apocalyptic Literature Commentar 1901. VI, 45 S. (Ein für die "Jewish Encyclopaedia" geschriebener u. wegen "in the reviser's office" erfahrener Aenderungen zurückgezogener Artikel. Die Veröffentlichung in Vol. I dieser Encyclopädie ist ohne Ermächtigung des Verf. erfolgt, der die Verantwortung dafür ablehnt.)
- † Das Buch Henoch. Herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Commission der kgl. preuss. Akademie der Wiss. v. J. Flemming L. Radermacher. Leipzig 1901. III, 172 S. 80.
- Schiefer, F. W., Die religiösen und ethischen Anschauungen des 4. Esrabuches im Zusammenhang dargestellt. Lpz. 1901. VII, 76 S. 80.

Schiefer, F. W., Problem der Sünde im 4. Esrabuch s. *ZwTh* 44 (9), 3, S. 321—324.

Conybeare, F. C., The Testaments of the XII patriarchs (cont.) s. *JQR.* vol. 13, no. 50, S. 258—274.

† Browne, H., *Triglot Dictionary of Scripture Representative Words in Hebrew, Greek, and English.* London 1901. 520 S. 8°.

Bächler, A., Untersuchungen zur Entstehung u. Entwicklung der hebräischen Accente s. *SWAW.* CXXIV, 5. Wien 1901.

Chajes, H. P., Notes. 1. Der Name *שׂוּאָל*. 2. *קָלָל* s. *JQR.* vol. 13, no. 50, S. 344.

de Silva Wickremasinghe, M., The Semitic Origin of the Indian Alphabet s. *JRAS.*, 1901, april, S. 301—306.

† Giebe, A., Beobachtungen über das hebr. Adjektiv in den Psalmen in etymol. u. syntakt. Hinsicht. 1. Teil. Naumburg 1900. 39 S. 8°. (Progr.)

† Green, S. G., *Handbook of O. T. Hebrew.* London 1901. 332 S. 8°.

Grimme, H., Theorie der ursemitischen labialisirten Gutturale. Ein Beitrag zur Verständigung über den Begriff Ursemitisch s. *ZDMG.* 55, 3, S. 407—486.

Halévy, J., *ספרות* I Sa. 15, 32. Hiob 38, 31 s. *Journ. As.* 9^e sér. t. 17, 2, S. 323—327 (klügelt für *ספרות* den unmöglichen Sinn *bestiaux exquis* heraus, indem er I S. 15, 32 zugleich *לֵךְ* punktiert, was durch den Zusammenhang ausgeschlossen ist, *מִשְׁכָּח* Hiob 38, 31 soll heißen „bêtes de trait“).

Kahle, P., Zur Geschichte der hebräischen Accente s. *ZDMG.* 55, 2, S. 167—194.

König, Ed., Hebräisch u. Semitisch. Prolegomena u. Grundlinien einer Geschichte der semitischen Sprachen. Berlin 1901. 128 S. 8°.

Lambert, M., L'emploi du Nifal en Hébreu s. *RÉJ.* t. 41, no. 82 (oct.-déc. 1900), S. 196—214.

† Kennett, R. H., *Short Account of the Hebrew Tenses.* London 1901. 104 S. 8°.

Praetorius, F., Zur hebräischen u. aramäischen Grammatik. 1. Der Imperativ des Syrischen mit Suffixen. 2. Hebräische Parallelen. 3. Alte Imperfekte ult. y auf i im Aramäischen (und Hebräischen). 4. Die aramäischen Imperative ult. y auf a. 5. Die hebräische Accusativpartikel *וְאֵל, וְאֵל, וְאֵל* s. *ZDMG.* 55, 3, S. 359—370.

Praetorius, F., Ueber die Herkunft der hebr. Accente. Berlin 1901. V, 54 S. 8°.

† Scheftelowitz, J., Arisches im A. T. I. Eine sprachwissenschaftl. u. kulturhistor. Untersuchung. Berlin 1901. VI, 97 S. 8°.

Sievers, Ed., Metrische Studien. I. Studien zur hebräischen Metrik. Erster Teil: Untersuchungen. Leipzig 1901. VIII, 399 S. 8°. (= Abhandl. d. phil. hist. Cl. d. SGW. XXI, 1.)

† Bach, L., Der Glaube nach der Anschauung des A. T. Greifswald 1900. 96 S. 8°. (Diss.)

† Bach, L., Der Glaube nach den Anschauungen des A. T. Eine Untersuchung über die Bed. von *אֱמוּנָה* im alt. Sprachgebrauch s. *Beiträge zur Förd. christl. Theol.* 4, Hft. 6.

- † Böttiger, B., Allgemeine Religionsgeschichte. Eine kurzgefasste Darstellung der wichtigsten ausserchristl. Religionen. Frankfurt a. M. 1901. VII, 55 S. 8°.
- Brockelmann, C., Das Neujahrsfest der Jezidis s. ZDMG. 55, 3, S. 388—390.
- † Deubner, L., De Incubatione capita quatuor. Leipzig 1900. 138 S. 8°.
- † Dussaud, R., Histoire et religion des Nosairis. Paris 1900. XXXVI, 214 S. 8°. (= Bibl. de l'École des hautes études 129.)
- Drummond, J., The Use and Meaning of the Phrase "The Son of Man" in the Synoptic Gospels. Part I, s. JThSt. II, 7 (april 1901), S. 350—358.
- † Fiebig, P., Der Menschensohn, Jesu Selbstbezeichnung, mit besonderer Berücksichtigung des aramäischen Sprachgebrauchs für Mensch. Halle 1901. 8°. (Diss.)
- † Frazer, J. G., The Golden Bough. A Study in Magic and Religion. 2^d ed. revised and enlarged. London 1901. 3 vols. 495. 471. 490 S. 8°.
- † Fulliquet, G., Les expériences religieuses d'Israel. Paris 1901. 259 S. 8°.
- Gaster, M., The wisdom of the Chaldeans, an old hebrew astrological text s. PSBA 22, 8, S. 329—351.
- Gaster, M., The Logos Ebraikos in the Magical Papyrus of Paris and the Book of Enoch s. JRAS. 1901, jan., S. 109—118.
- † Gautier, L., A propos des Récabites, un chapitre de l'histoire religieuse d'Israel avant l'exil s. Lib. Chrét. 1901, 6, S. 241—258.
- † Gondraux, J., Les Espérances messianiques d'Israël II. Paris 1901. 312 S. 8°.
- Hackspill, J., Études sur le milieu religieux et intellectuel contemporain du N. T. s. Rev. bibl. X, 2 (avril 1901), S. 200—215.
- Köberle, J., Die geistige Kultur der semitischen Völker. Leipzig 1901. 50 S. 8°.
- Kraetzschmar, R., Prophet u. Seher im alten Israel. Tübingen und Leipzig 1901. 32 S. 8°. (Samml. gemeinverständl. Vorträge. 23.)
- Lagrange, M. J., Études sur les religions sémitiques. 1. Les Sémites. 2. Enceintes et pierres sacrées s. Rev. bibl. 10^e année, no. 1 (janv. 1901), S. 27—54. 2 (avril 1901), S. 216—251.
- Lammens, H., Les Nosairis furent-ils chrétiens? à propos d'un livre récent s. Rev. de l'Or. chrét. 6 (1901), S. 33—50 (bezieht sich auf Dussaud).
- Lotz, W., Die Bundeslade. Erlangen-Leipzig 1901, 44 S. 8°.
- Lotz, Der Bund vom Sinai s. NkZ 1901, 12, 7, S. 561—580. 8, S. 631—653.
- Matthes, J. C., De Israëlietische Wijzen I, s. Stemmen uit de Vrije Gemeente 23, 11/12 (1900), S. 351—378.
- Matthes, J. C., De doodenverreëring bij Israël s. Theol. Tijdschr. 35 (1901, 1. juli), S. 320—349.
- Meinhold, J., Die Lade Jahves. Ein Nachtrag s. ThStKr. 1901, 4, S. 593—617.
- Mills, L., Philo's *δυνάμεις* and the Amesha Spenta s. SRAS 1901, 3, S. 553—568.
- Nestle, E., Zur neuen Philo-Ausgabe. Eine Replik s. Philologus 60 (N. F. 14), 2, S. 271—276 (s. Bd. 59, 256—271 u. 521—536).

- Reinach, S., De l'origine des prières pour les morts s. *RÉJ.* t. 41, no. 82 (oct.-déc. 1900), S. 161—173.
- † Reinach, S., Quelques observations sur le tabou. Paris 1900 (S. A. aus *L'anthropologie* t. IX).
- Schwally, F., *Semitische Kriegsalterthümer*. Hft. 1. Der heilige Krieg im alten Israel. Leipzig 1901. VIII, 111 S. 8°.
- † Seraphim, B., Soothsayer Balaam, or, transformation of a sorcerer into a prophet. London 1901. 392 S. 8°.
- Söderblom, N., La vie future d'après le Masdéisme à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions. Étude d'eschatologie comparée. Paris 1901. VIII, 448 S. 8°. (*Annales du Musée Guimet*, t. 9.)
- Tyler, Th., The Origin of the Tetragrammaton s. *JQR.* vol. XIII, no. 52, S. 581—590.
- Vernes, M., Notes sur les sanctuaires de la région chananéenne qui furent fréquentés par les Israélites et les nations voisines s. *Rev. de l'hist. des rel.* t. 43, no. 3, S. 351—354.
- † Zapletal, V., Der Totemismus u. die Religion Israels. Freiburg i. Br. 1901. X, 176 S. 8°.
- † Oeuvres complètes de Fl. Josèphe trad. en français sous la direction de Th. Reinach. t. 1^{er}. *Antiquités Judalques*, livre 1—5, traduction de J. Weill. Paris 1900. VIII, 369 S. 8°.
- † Flavius Josephus, *Jüdischer Krieg* übers. u. mit ausführl. Anmerkungen versehen v. Ph. Kohut. Lins 1901. X, 816 S. 8°.
- † Aguilar, G., Les femmes d'Israel d'après la bible et l'histoire post-biblique. Adapté de l'anglais. Paris 1900. IX, 421 S. 8°.
- † Belck, Wald., Beiträge zur alten Geographie u. Geschichte Vorderasiens. I. Leipzig 1901. V, 56 S. 8°.
- Büchler, Ad., Zur Verproviantierung Jerusalems im Jahre 69/70 n. Chr. Breslau 1901. 28 S. 8°. (S. A. aus dem Gedenkbuch zur Erinnerung an Dav. Kaufmann.)
- † Deutsch, J., Die Regierungszeit der jüdischen Königin Salome Alexandra u. die Wirksamkeit des Rabbi Simon ben Schetach. Frankfurt a/M. 1901. 45 S. 8°.
- † Day, Edw., The social life of the Hebrews. London 1901, 263 S. 8°.
- König, Ed., Elijah the Tishbite s. *The Expos. Tim.* XII, 8 (may 1901), S. 383.
- † Landau, W. Frhr. v., Die Phönizier. Leipzig 1901. 30 S. 8°. (= *Der alte Orient* II, 4.)
- † Lewin, M., Wo wären die „Zehn Stämme Israels“ zu suchen? Nach Quellen dargestellt. Frankfurt a/M. 1901. 143 S. 8°.
- † McCurdy, J. F., History, Prophecy, and the Monuments. Vol. 3. London 1901. 493 S. 8°.
- Meyer, Ed., Geschichte des Alterthums. 3. Bd. Das Perserreich u. die Griechen. 1. Hälfte: Bis zu den Friedensschlüssen von 448 und 446 v. Chr. Mit 1 Karte. Stuttgart 1901. XV, 691 S. 8°.
- Mahler, Ed., The Exodus s. *JRAS.* 1901, jan., S. 33—68.
- † Mills, L., The bible, the avesta and the inscriptions s. *As. Quart. Rev.* 1901, apr., S. 315—321.
- † Niebuhr, C., Tell El Amarna period. Relations of Egypt and Western Asia in the 15th century B. C. London 1901. 64 S. 8°.
- Peiser, F. E., Studien zur oriental. Alterthumskunde. III. (Das semi-

- tische Alphabet. Zur Topographie Babylons. Die Perle. Ein Beitrag zum Bauwesen der Assyrier) s. Mitteil. d. Vorderasiat. Gesellsch. 1900, 2.
- Prášek, J. V., Sennacherib's Second Expedition to the West, and the Siege of Jerusalem s. The Expos. Tim. 12, 5 (febr. 1901), S. 225—229.
- Prášek, J. V., Sennacherib's Second Expedition to the West, and the Date of his Siege of Jerusalem s. The Expos. Tim. XII, 9 (june 1901), S. 405—407.
- Prášek, J. V., Die ersten Jahre Dareios' des Hystaspiden u. der altpersische Kalender s. Beiträge zur alten Geschichte. I, 1, S. 26—50.
- Simon, M., On Josephus, Wars, V, 5, 7 s. JQR. vol. XIII, no. 51, S. 547 f.
- Steuernagel, K., Die Einwanderung der israelitischen Stämme in Kanaan. Historisch-kritische Untersuchungen. Berlin 1901. VIII, 132 S. 8°.
- † Trampe, E., Syrien vor dem Eindringen der Israeliten. II. Berlin 1901. 29 S. 4°.
- † Winckler, H., Altorientalische Forschungen. 2. Reihe. III. Bd. 2. Heft. (14. der ganzen Folge). Leipzig 1901. V, S. 433—579. 8°.
3. Reihe. I. Bd. 1. Hft. (16. der ganzen Folge). Leipzig 1901. 96 S. 8°.
- Van Hoonacker, H., Notes sur l'histoire de la Restauration juive après l'exil de Babylone s. Rev. bib. X, 1 (janv. 1901), S. 5—26. 2 (avril 1901), S. 175—199.
- Wellhausen, J., Israelit. u. jüd. Geschichte. 4. Ausgabe. Berlin 1901. IV, 395 S. 8°.
- † Woermann, H., Geschichte der Kunst aller Zeiten u. Völker. Bd. 1. Die Kunst der vor- u. ausserchristl. Völker. Leipzig 1900. XVI, 667 S. 8°.
- ZDPV. Bd. XXIII, Heft 3/4. — Hartmann, M., Beiträge zur Kenntniss der Syrischen Steppe (Schluss). — von Mülinen, Beiträge zur Kenntniss des türkischen Grundbuchwesens.
- Bd. XXIV, Heft 1. — Röhrich, R., Die Jerusalemfahrt des Herzogs Heinrich des Frommen von Sachsen. — Littmann, E., Eine amtliche Liste der Beduinenstämme des Ostjordanlandes. — Bauer, L., Kleidung und Schmuck der Araber Palästinas. — Bauer, L., Bemerkungen zu A. Socin's „Liste arabischer Ortsappellativa“. — Bücheranzeigen.
- Pal. Explor. Fund. — Quart. Stat. — January 1901. — Notes and News. — Macalister, R. A. St., Reports. 1. „Es-Sûk“, Tell Sandahannah. — 2. Notes on M. Clermont-Ganneau's „Archaeological Researches in Palestine“. — 3. Mosaics from the Mount of Olives. — Macalister, R. A. St., Amphora Handles, with Greek Stamps, from Tell Sandahannah. — Cady, P., Exploration of the Wādy Mōjib from the Dead Sea. — Wilson, Ch., Note on Same. — Schick, C., The Ancient Churches in the Muristan. — Clermont-Ganneau, Greek Inscriptions from Tell Sandahannah. — Notes on Greek Inscriptions from Sandahannah. 1. By A. Murray. — 2. By C. R. Conder. — 3. By W. H. D. Rouse. — Jar-Handle Inscriptions. 1. By Th. F. Wright. — 2. By C. R. Conder. — Offord, J., Note on the Winged Figures upon the Jar-Handles discovered by Dr. Bliss. — Wallis, W. C., Note on the High Place at Petra. — Baldens-

- perger, Ph. J., *Woman in the East*. — C. W. W., *Notices of Foreign Publications*.
- Bacher, W., *Zur Mosaikkarte von Madaba* s. JQR. vol. 13, no. 50, S. 322f.
- † Baedeker, K., *Palästina u. Syrien. Handbuch für Reisende*. 5. Auflage. Leipzig 1900. CXVI, 462 S. 80.
- † Bartholomew, J. G., *Topographical and Physical Map of Palestine* ed. by G. H. Smith. Edinburgh 1901.
- Büchler, Ad., *Une localité énigmatique mentionnée sur la mosaïque de Madaba* s. RÊJ. t. 42, no. 83 (janv.-mars 1901), S. 125—128.
- Calice, F. v., *Zur Geographie Syriens in der RameSSIDENZEIT* s. WZKM. 14, 3 (1900), S. 270—275.
- † Cooke, A. W., *Palestine in geography and in history*. Vol. 1. 2. London 1901. 212. 266 S. 80.
- † Dalman, G., *Palästinischer Diwan als Beitrag zur Völkerkunde Palästinas gesammelt u. mit Uebersetzung u. Melodien herausgeg.* Leipzig 1901. XXXVI, 367 S. 80.
- † Dussaud, R. et Macler, F., *Voyage archéologique au Saff et dans le Djebel ed-Drûz, avec 1 itinéraire, 17 planches et 12 figures*. Paris 1901, 224 S. 80.
- † Gatt, G., *Sion in Jerusalem, wie es war, u. wo es lag. Nach d. Angaben der alten Urkunden m. Bezug auf die diesbezügl. Ansichten der Gelehrten. Mit dem Bilde des Verf., e. Anh. u. 2 Plänen*. Brixen 1901. 142 S. 80.
- Gautier, L., *The Wells of Beersheba* s. The Expos. Tim. XII, 10 (July 1901), S. 478f.
- Halévy, J., *Le nom ancien de la ville d'El-'Afine* s. Journ. As. 9^e sér. t. 17, 2, 342 (Ἀπεράδων, Waddington no. 2308).
- Hommel, F., *Ἰσσοδ-Mampsis* s. The Expos. Tim. XII, 6 (march 01), S. 288.
- † Keller, A., *Eine Sinaifahrt. Mit zahlreichen Abbildungen nach Originalaufnahmen u. einer Karte der Sinaihalbinsel*. Frauenfeld 1901. 170 S. 80.
- Kohler, Ch., *Le pseudo-pèlerin Virgile* s. Rev. bibl., 10^e année, no. 1 (janv. 1901), S. 93—96.
- L(agrang)e, M. J., *Dernières nouvelles de Jérusalem. Aqueduc Romain temps de Septime-Sevère* s. Rev. bibl. 10^e année, no. 1 (janv. 1901), S. 106—109.
- Oppenheim, M., Frhr. v., *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf durch den Haurân, die Syrische Wüste u. Mesopotamien*. Bd. 2. Berlin 1900.
- Prentice, W. K., *A Mosaic Pavement and Inscription from the Bath of Serdjilla (Central Syria)* s. Rev. archeol. 1901 juillet-août (t. 39), S. 62—76.
- Schulten, A., *Die Mosaikkarte von Madaba u. ihr Verhältnis zu den ältesten Karten u. Beschreibungen des heil. Landes*. Berlin 1900. IV, 121 S. 40. Mit 3 Kartenbildern u. 1 Figurentafel (= Abhandl. d. k. Gesellsch. d. Wiss. zu Gött., phil.-hist. Cl. N. F., 4, 2).
- † Serruys, W., *Notice sur le Liban*. Beyrouth 1900. 80.
- Vincent, H., *Monuments en pierres brutes dans la Palestine occidentale* s. Rev. bibl. X, 2 (avril 1901), S. 278—298.
- Vincent, H., *Le Tombeau des Prophètes* s. Rev. bibl., 10^e année, no. 1 (janv. 1901), S. 72—88.

Vincent, H., Chronique: Une mosaïque byzantine à Jérusalem. — Une mosaïque avec inscription à Beit Sourik. — Hypogée antique à Jérusalem s. Rev. bibl. 10^e année, 3 (juillet 1901), S. 436—452.

V(incent), H., Un nouveau milliaire. L'église Sainte Marie latine la petite. Les fouilles anglaises s. Rev. bibl., 10^e année, no. 1 (janv. 1901), S. 96—100.

Revue sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne. Recueil trimestriel. Directeur J. Halévy. — 9^e année. Janvier 1901. — Halévy, J., Recherches bibliques: Influence du Code sacerdotal sur les prophètes (suite et fin). — Halévy, J., Le Sumérisme et l'Histoire babylonienne (suite). — Mondon-Vidailhet, Les Dialectes éthiopiens du Gourâghê (suite et fin). — Perruchon, J., Notes pour l'histoire d'Éthiopie (suite). — Halévy, J., L'Inscription dédicatoire de Carthage. — Perruchon, J., Bibliographie. — Halévy, J., Bibliographie.

Avril 1901. — Halévy, J., Recherches bibliques: Les chants nuptiaux des Cantiques. — Halévy, J., Le Sumérisme et l'Histoire babylonienne (suite). — Halévy, J., La Fixation définitive de l'alphabet safaitique. — Boissier, A., Matériaux pour l'étude de la religion babylonienne. — Perruchon, Notes pour l'histoire d'Éthiopie (suite). — Halévy, J., Quelques abus assyriologiques. — Virolleaud, Ch., Invocation au Soleil créateur. — Halévy, J., Bibliographie.

Juillet 1901. — Halévy, J., Recherches bibliques: Les Chants nuptiaux des Cantiques (suite). — Halévy, J., La Fixation définitive de l'alphabet safaitique (suite). — Halévy, J., Le Sumérisme et l'Histoire babylonienne (suite et fin). — Halévy, J., L'Épisode de la femme adultère. — Virolleaud, Ch., K 6292. — Perruchon, J., Notes pour l'histoire d'Éthiopie (suite). — Halévy, J., Notes et Mélanges (suite: Sceau hebr. = Lidz. Eph. p. 11, no. 4. — Scarabée [ibid.]. — La Tabella devotionis de Duimes. — Les poids en hémattite de Syrie¹). — Quelques formules puniques instructives. — Inscriptions néo-puniques de Maktar. — (Sid. 4 רב שני לספת רב). — Halévy, J., Bibliographie.

Ephemeris für Semitische Epigraphik v. M. Lidzbarski. Bd. 1. Hft. 2. 1901. — Der Ursprung der nord- und südsemitischen Schrift. — Ueber einige Siegel mit semitischen Inschriften. — Philokles und Tabnit. — Eine phönizische Inschrift aus Memphis. — Karthagische Altertümer in Kiel. — Punische Grabinschriften. — Punische Talismane. — Hebräische Inschriften. — Palmyrenische Inschriften. — Griechische Inschriften aus Syrien. — Südarabische Inschriften. — Archaeologische Arbeiten und Funde. — Miscellen. — Berichte u. Besprechungen.

† Corpus inscriptionum semiticarum. Pars Ia t. II, fasc. 2 Pars IVa, t. 1, fasc. 3. Paris 1900. fol.

Clermont-Ganneau, Ch., Sur les inscriptions du mont Sinai s. Ac. des Inscr. et Bell Lettr. Compt. rend 1901 mars-avril, S. 206 f. (Communication).

† Clermont-Ganneau, Ch., Recueil d'archéol. or. t. 4, livr. 10. Paris 1900. 80. (1. Inscriptions de la nécropole juive de Joppé





¹ Halévy combinert נצף der Legende נצף רב עם mit mischn. נצף קפר.

- (suite et fin). 2. La reine Arsinoé et Ptolémée V. Philopator en Palestine. 3. L'envoûtement dans l'antiquité et les figurines de plomb de Tell Sandahanna. 4. Sceau phénicien au nom de Gaddai. 5. Inscriptions grecques de Syrie.)
- T. 4, livr. 11. 12. 13. Paris 1901. 80. (1. Inscriptions grecques de Syrie (suite de fin). 2. Le Zeus Madbachos et le Zeus Bômos des Sémites. 3. Le dieu Monimos. 4. Les noms nabathéens Thomsaché et Abdadousares. 5. Nouvelles inscriptions nabatéennes. 6. L'inscription sinaïtique des trois Augustes. 7. L'année sabbatique des Nabatéens et l'origine des inscriptions sinaïtiques et safaitiques. 8. Sceaux et poids à légendes sémitiques du Achmolean Museum. 9. L'inscription phénicienne de Tortose. 10. Sur quelques inscriptions puniques du Musée Lavigerie. 11. Un néocore palmyrénien du dieu Aizou. 12. Les inscriptions romaines de l'aqueduc de Jérusalem.)
- Delattre, L'épithaphe d'un Rab s. *Ac. des Inscr. et Bell. Lettr. Compt. rend.* 1901, mars-avril, S. 168 (קרבן דוד בן נחמיה בן נחמיה).
- Berger, Inscription qui porte un nom de métier (taaliôth) s. *Ebenda*.
- † Delattre, P., Musée Lavigerie de Saint-Louis de Carthage. Paris 1899. 40.
- Delattre, Inscriptions céramiques trouvées à Carthage. 1900. 80. (Extrait de la *Revue tunisienne*.)
- Chabot, J. B., Sur quelques inscriptions Palmyréniennes récemment publiées s. *Journ. As. 9^e sér.* t. 17, 2, S. 346—349 (Bezieht sich auf die von R. Gottheil im *Journal of the Am. Or. Soc.* XXI, S. 109—111 veröffentlichten 7 Inschriften).
- Fraenkel, S., Remarques sur les Notes d'épigraphie et d'archéologie orientale de M. J. B. Chabot (*Journ. As.*, sept.-oct. 1900, p. 249 et suiv.) s. *Journ. As. 9^e sér.* t. 17, 1, S. 191 f.
- Halévy, J., Une nouvelle déesse nabatéenne s. *Journ. As. 9^e sér.* t. 17, 2, 341 f. (שרית, probablement l'épouse de Došarā).
- Huart, A., Inscription arabe de la mosquée seldjouque de Divrigi (Asie Mineure) s. *Journ. As. 9^e sér.* t. 17, 2, 343—346.
- Landau, W. Frhr. v., Neue phönicische und iberische Inschriften aus Sardinien s. *Mitteil. der vorderasiat. Ges.* 1900, 3.
- Lévy, Isr., Notes d'histoire et d'épigraphie. 1. Cachet d'Ouzsiah, fils de Hareph. 2. חורץ et חקלל. 3. Αιπέρες et Πηγαι. 4. La mort de Yezdegerd. 5. Φιλοσοφία. 6. Les Juifs d'Asie Mineure et la prédication de Saint Paul. 7. Apion était-il Alexandrin? s. *RÉJ.* t. 41, no. 82 (oct.-déc. 1900), S. 174—195 (No. 1 ein althebräisches Siegel 1900 zu Hebron erworben, Chalcedon, 18 mm. lang. לעזיהו. No. 2 bezieht sich auf Ph. Berger, Une nouvelle intaille à légende sémitique in *Rev. d'Assyr.* t. 4, p. 57).
- † Littmann, E., Zur Entzifferung der Safâ-Inschriften. Leipzig 1901. IX, 76 S. m. 7 autogr. Taff. 80.
- Ludwig, A., Die Ba'al Libanoninschrift s. *WZKM.* 14, 3 (1900), S. 276 (Vorschlag die Lesung des Schlusses betr.).
- Reichelt, N., Aramäische Inschriften aus Kappadocien s. *WZKM.* XV, 1. 51—56.
- S., Notes épigraphiques et archéologiques s. *Rev. bibl.*, 10^e année, no. 1 (janv. 1901), S. 88—92.

- de Villefosse, N., L'histoire d'une inscription s. Ac. des Inscr. et Bell. Lettr. Compt. rend. 1901, janv.-févr., S. 17—35. (Melit. bilingu.)
- + Browne, Ed., Hand-List of Mohamadan manuscripts of the Cambridge University Library. Cambridge 1900. 80.
- + Margoliouth, G., Catalogue of Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum. Part 1. London 1899. 8. 263 S. IX Taf. 40.
- + Schwab, M., Une Bible manuscrite de la bibliothèque de Besançon s. R.E.J. t. 42, no. 83 (janv.-mars 1901), S. 112—118.
- + Taylor, C., Cairo Genizah palimpsests, hebrew-greek, from the Taylor-Schechter coll., including a fragment of psalm XXII acc. to Origen's Hexapla. 11 collotype plates. London 1901. 104 S. 4°.
- Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft herausgeg. v. F. Delitzsch u. P. Haupt. Bd. 4. Hft. 3. — Knudtzon, J. A., Weitere Studien zu den El-Amarna-Tafeln. — Lindl, E., Die Datenliste der 1. Dynastie von Babylon. Mit 4 Abbildungen u. Nachträgen. — Delitzsch, F., Randbemerkungen zu Lindl's Abhandlung. — Knudtzon, J. A., Nachträge und Berichtigungen zu „Weitere Studien zu den El-Amarna-Tafeln“. — Meissner, Br., Falkenjagden bei den Babyloniern und Assyriern.
- + Delattre, A. J., Quelques Lettres Assyriennes s. PSBA. 22, 8, S. 286—304. 23, 2, S. 50—71.
- + Delitzsch, F., Babylon. Mit 3 Plänen. 2. Abdruck. Leipzig 1901.
- + Hoy, W., Die neuelamische Inschrift Art. Sus. a, s. WZKM. 14 (1900), 4, S. 277—300.
- + Pinzel, F. K., Die astronomischen Kenntnisse der alten Babylonier. I. Der gestirnte Himmel bei den alten Babyloniern u. der babylonische Ursprung der Mondstationen (Mit 1 Karte) s. Beiträge zur alten Geschichte. I, 1, S. 1—25.
- + Hommel, F., Ein neuer babyl. König. Prag 1901. 41 S. 80. (Akad.)
- + Howorth, H. H., The early history of Babylonia. 4. The earliest Semites s. Engl. Hist. Rev. 1901, p. 1—34.
- + Jensen, P., Alt- und Neuelamitisches s. ZDMG. 55, 2, S. 223—240.
- + Jensen, P., Assyrisch-babylonische Mythen u. Epen. 2. Hälfte. 1. Lief. Berlin 1901. S. 321—464. 80. (= Keilinschriftl. Bibl. 11, 1, 2, 1.)
- + Johns, C. H. W., The Babylonian Noah's Ark s. The Expos. 6, no. 15 (march 01), S. 214—819.
- + Lagrange, M. J., Choses d'Elam, d'après la publication des Textes de Suse par le RP. Scheil s. Rev. bibl., 10^e année, no. 1 (janv. 1901), S. 66—72.
- + Mahler, Ed., Die Datirung der babylonischen Arsacideninschriften s. WZKM. 15 (1901), S. 57—71.
- + Martin, F., Textes religieux assyriens et babyloniens. Transcription, traduction et commentaire. Paris 1900, XXIX, 144 S. 1 pl. 80. (= Bibl. de l'École des Hautes Études CXXX.)
- + Meissner, Br., Von Babylon nach den Ruinen von Hlra und Huarnaq. Leipzig 1901. 22 S. (Sendschriften d. deutschen Orient. Ges. 2.)
- + Mercier, G., Les tablettes de Tell-el-Amarna s. Lib. Chrét. 1901, 2, p. 49—65.
- + Messerschmidt, L., Corpus inscriptionum Hettiticarum. 1. Beschreibung. 2. Inschriften s. Mitteil. d. vorderasiat. Ges. 1900, 4. 5.

- † Ministère de l'Instruction publique et des Beaux-Arts. — Délégation en Perse. — Mémoires publiés sous la direction de M. J. de Morgan. — Tome 2, textes élamites sémitiques. 1^{re} série, accompagnée de 24 planches en héliogravure, par V. Scheil. Paris 1900. 4^o.
- Morgan, J. de, Jéguier, G. et Lampré, G., Fouilles à Suse en 1897—1898 et 1898—1899. Paris 1900. 4^o.
- † Muss-Arnolt, W., Assyrisch-englisch-deutsches Handwörterbuch. 10. Lfg. Berlin 1901.
- † Nagel, G., Die Briefe Hammurabi's an Sin-Idinam. Berlin 1900. 32 S. 8^o. (Diss.)
- Pinches, Th. G., Observations sur la religion des Babyloniens 2000 ans avant Jésus-Christ s. Rev. de l'hist. des rel. t. 43, no. 3, S. 275—297.
- † Radau, H., Early Babylonian history down to the fourth dynasty of Ur. To which is appended an account of the E. A. Hoffmann Collection of Babylonian tablets in the General Theological Seminary, New York. New York 1900 (Oxford Un. Press, American branch), London XIX, 452 S. 4^o.
- Regnaud, P., Le Panthéon de Goudéa s. Rev. de l'hist. des rel. t. 43, no. 3, S. 298—313.
- † Sarzec, E. de, Découvertes en Chaldée. 4. livr., 2. fasc. Paris 1900. S. 241—290. 4^o.
- de Sarzec, Une villa royale chaldéenne vers l'an 4000 avant notre ère. Paris 1900. 8^o.
- † Tempelurkunden aus Telloh. Hrsgeg. v. G. R. Reisner. Mit Wörter- u. Namenverzeichniss. Berlin 1901. XVIII, 58 S. 115 autogr. Bl. fol. (= Mitteilungen aus den orient. Sammlungen der königl. Museen zu Berlin. XVI. Hft.)
- † Thompson, R. C., The reports of the Magicians and Astrologers of Nineveh and Babylon in the British Museum. The original texts, printed in cuneiform characters, edited with translation, notes, vocabulary, index and an introduction. London 1900. 2 vols. XVII, 85. XCI, 147 S. 8^o.
- Thureau-Dangin, Fr., Le songe de Goudéa s. Ac. des Inscr. et Bell. Lettr. Compt. rend. 1901, janv.-févr., S. 112—128.
- Thureau-Dangin, Fr., Inscription chaldéenne s. Ac. des Inscr. et Bell. Lettr. Compt. rend. 1901, mars-avril, S. 256 f.
- † Toscanne, P., Inscriptions cunéiformes du Musée du Louvre. Paris 1901. 4^o.
- Weissbach, F. H., Ueber einige neuere Arbeiten zur babylonisch-persischen Chronologie s. ZDMG. 55, 2, S. 194—220.
- † Zimmern, H., Beiträge zur Kenntnis der babyl. Religion. 3. (Schluss-) Lief. Ritualtafeln f. d. Wahrsager, Beschwörer u. Sänger. 2. Hälfte Leipzig 1901. XII, S. 129—226. 40 autogr. Taf. (= Assyriol. Bibl. 12, 3).
- Zimmern, H., Biblische und babylonische Urgeschichte. Leipzig 1901. 40 S. 8^o. (Der alte Orient. Hft. 3.)
- Lagrange, M. J., Les Prêtres Babyloniens d'après une publication récente s. Rev. bibl., 10^e année, 3 (juillet 1901), S. 392.
- Zeitschr. f. Aeg. Sprache und Alterthumskunde. Bd. XXXVIII, Heft 2. — Griffith, F. LL, The Old Coptic Horoscope of the Stobart Collection. — Griffith, F. LL, The Old Coptic magical texts of

Paris. — Vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen bei Abusir im Winter 1899/1900. — 1. Das Re'-Heiligtum des Königs Ne-woser-re'. — 2. Schäfer, H., Versuchsgrabung im Tempel der Pyramide des Königs Nefer-er-ke-re'. — Sethe, K., Der Name der Ueberschwemmungsjahreszeit. — Erman, A., Bilder der Jahreszeiten. — Lange,

H. O. u. Schäfer, A.,  „Begräbnissplatz“ auf Grabsteinen des mittleren Reichs aus Abydos. — Erman, A., Geschichtliche Inschriften aus dem Berliner Museum. Aus der Ketzzeit. Die Verehrung der alten Könige in der Spätzeit. — Augustus u. Tiberius in Karnak. — Erman, A. u. Wilcken, U., Die Naukratisstele. Kommentar von A. Erman. Die Steuern von U. Wilcken. — Schack-Schackenburg, H., Der Berliner Papyrus 6619. — Schack-Schackenburg, H., Ein Zusammenhang zwischen der Sonnenlitanei und dem Kap. 47 der Pyramidentexte. — Sethe, K.,  für  im Neuägyptischen. — Sethe, K., Eine bisher unbeachtete Bildung für die Ordinalzahlworte im Neuägyptischen. — Sethe, K., Koptische Etymologien. 1. **ÜTO**. 2. **ECHT**. 3. **ΕΥΛΟΓΕ**. — Stratz, C. H., Ueber die Kleidung der ägyptischen Tänzerinnen. — Miscellen: Erman, A., Teti der Kleine. — Bissing, Fr. W. v., Das Determinativ . — Möller, G., Bemerkung (hierzu). — Erman, A., Unterstützungsgesuch. — Nöldeke, Th., Alaschia (= Gebiet von Έλασιόσσα). — Erman, A., Wechsel von *f* und *w*. — Rahlfs, A., **ΘΑΛΑΚΚΑ** im Koptischen.

† Papyrus, hieratische aus den kgl. Museen zu Berlin herausgeg. v. d. Generalverwaltung. Erster Band: Rituale f. d. Kultus des Amon u. f. d. Kultus der Mut. Leipzig 1901. 66 Taff. fol. (mit erläuterndem Text).

† The Royal tombs of the first Dynasty. Part I by W. M. Flinders Petrie, with chapter by Griffith. London 1900. 8. 51 S. LXVIII Taff. (= Egypt Exploration Fund. 18th Memoir.)

† Breasted, J. H., A new chapter in the life of Thutmose III. Leipzig 1900. 31 S. 4°. (= Untersuchungen zur Geschichte u. Alterthumskunde Aegyptens herausgeg. v. K. Sethe, II, 2.)

† Calice, Frz. Frhr. v., Zur Geographie Syriens in der Ramessidenzeit. Das Land Opa s. WZKM., XIV, S. 271 ff.

Calice, F. Frhr. v., Sarder oder Sardier? s. WZKM XV, 2/3, S. 304 f. (ägypt.)

† Capart, J., Monuments égyptiens du Musée de Bruxelles. Bruxelles 1901. 18 S. 7 Taff. 8°.




Capart, J., Une déesse thébaine: Miritskro s. Rev. de l'Un. de Brux. 1900/01 (6, 7), S. 517—530.

Capart, J., La fête de frapper les Anou s. Rev. de l'hist. des rel. t. 43, no. 3, S. 249—274.

† Capart, J., Pourquoi les Égyptiens faisaient des momies? Bruxelles 1900. 15 S. 8°.

† Dedekind, A., Altägyptisches Bienenwesen im Lichte der modernen Welt-Bienenwirtschaft. Berlin 1901. 32 S. 8°.

† Egypt Exploration Fund. Archaeological report 1899—1900. Edited

- by F. LL. Griffith. London 1901. 8: S₁ with illustrations and maps.
- † Foucart, G., Les deux rois inconnus d'Héraconpolis s. Ac. des Inscr. et Bell. Lettr. Compt. rend. 1901, mars-avril, S. 228—252.
- † Fraser, G., A Catalogue of scarabs belonging to G. Fr. London 1900. VIII, S. 62, 80.
- Gardiner, A. H. 1)  and  2) The Demonstrative  and its derivatives s. PSBA., 22, 8, S. 321—325.
- † Garnault, P., La théorie paléo-égyptienne de la circulation, dans ses rapports avec la théorie du pneuma. — La théorie paléo-égyptienne de la respiration et de la phonation, dans ses rapports avec la théorie du pneuma. — L'otologie, l'otiatric et la théorie paléo-égyptienne de l'audition, dans ses rapports avec la théorie du pneuma s. Compt. rend. de la Soc. de Biologie 1900.
- Gayet, AL, Ma cinquième campagne de fouilles à Antinoë s. Rev. archéol. 1901, juillet-août (t 39) S. 77—92.
- † Griffith, F. LL, Stories of the high priests of Memphis: the Sethon of Herodotus and the Demotic tales of Khamuas. Oxford 1900 x. 208 S. 80.
- Griffith, F. LL, Chronological Value of Egyptian Words found in the Bible s. PSBA. XXIII, 2, S. 72—77.
- † Griffith, F. LL, The System of writing in Ancient Egypt. s. Journ. of the Anthropol. Inst. 30, S. 153 ff.
- Griffith, F. LL, Notes on Demotic Philology: The Khamuas Stories s. PSBA XXIII, 1, S. 16—18.
- Hamy, E. T., Sur les ruches en poterie de la Haute Égypte s. Ac. des Inscr. et Bell. Lettr. Compt. rend. 1901, janv. févr., S. 79—82.
- Krall, J., Ein neuer nubischer König s. WZKM 14, 3 (1900), S. 233—242.
- Legge, F., The Names of Demons in the Magic Papyri s. PSBA. vol. XXIII, 2, S. 41—49.
- Lieblein, J., Le lever héliaque de Sothis le 16 Pharmouthi s. PSBA. 22, 9, S. 352—357.
- Luschan, F. v., Zur anthropologischen Stellung der alten Aegypter s. Globus, Bd. 79, Nr. 13 vom 4. April 1901.
- † Marucchi, O., Gli antichi oggetti egiziani inviati in dono al sommo pontefice da S.A.R. il Khedivè d'Egitto s. Bessarione No. 55, 56, S. 1—31.
- † Moritz, B., Excursion aux Oasis du désert lybique s. Bulletin de la société Khédiviale de Géographie 1900.
- Müller, W. M., Zur Frage nach der Herkunft der alten „Aethiopen“ s. WZMM. 15 (1901) S. 24—32.
- † Newberry, S. E., The Life of Rekhmara, Westminster 1900, 40 S. XXII Taf. 40.
- Offord, J., Report, Congrès international d'histoire des Religions s. PSBA. 22, 8, S. 281—285.
- Offord, J., Praefecti Aegypti s. PSBA. 22, 9, S. 372 f.
- † Papyrus, Hieratische aus den kgl. Museen zu Berlin herausgeg. v. d. Generalverwaltung. Hft. 4: P. 3014 u. 3053, Ritual für den Kultus der Mut S. 49—66.
- Petrie, W. M. Flinders, Sequences in prehistoric remains s. Journ. of the Anthropol. Institut. Vol. 29, new. ser. vol 2, S. 295—301.

- Pinches, Th. G., The Temples of Ancient Babylonia I, s. PSBA. 22, 9, S. 358—371.
- Price, F. G. H., Notes upon a rare figure of Amen-Ra. s. PSBA. XXIII, 1, S. 357.
- Rossi, F., Grammatica egizia nelle tre scritture geroglifica, demotica e copta Turin 1901. 314 S. 80.
- Ruete, S., Ein Fremdenbuch aus Theben. Berlin 1900, 36 S. 80.
- Sayce, A. H., Recent Biblical Archaeology s. The Expos. Tim. 12, 5 (Febr. 01), S. 232 (Sept. 01), S. 563—565.
- Sayce, I Objects from the Tomb of a Praedynastic Egyptian king. II Some early Egyptian Seal-cylinders s. PSBA 22, 8, S. 278—280.
- † Schäfer, H., Die äthiopische Königsinschrift des Berliner Museums. Regierungsbericht des Königs Nastesen, des Gegners des Kambyses, neu herausgeg. u. erklärt. Leipzig 1901, 111, 136 S. 4 Taff. 40
- † Schweinfurth, G., Am westl. Rande des Nilthales zwischen Farschüt und Kom Ombo, s. Petermann's Mittheilungen, Bd. 47 (1901), S. 1—10.
- Seymon de Ricci, The Praefects of Egypt. s. PSBA. 22, 9, S. 374—383.
- † Spiegelberg, W., Aegyptische u. griechische Eigennamen aus Mumienetiketten der römischen Kaiserzeit (Demotische Studien I. Heft). Leipzig 1901. VIII, S. 72 u. 58 autogr. 33 Taff. 40.
- † Spiegelberg, W., Buchis, der heilige Stier von Hermonthis s. Archiv f. Papyrusforschung.
- † Steindorff, G., Vorläufiger Bericht über seine im Winter 1899/1900 nach der Oase Siwe und nach Nubien unternommenen Reisen s. B. SGW, phil. hist. Cl., 1900, S. 209—239.
- † Steindorff, G., Grabfunde des mittleren Reichs in den Kgl. Museen in Berlin. II. Der Sarg des Sebk-O. Ein Grabfund aus Gebelén. Berlin 1901. VIII, 34 S. XXII Taff. Fol.
- Ward, J., A Collection of Historical Scarabs and others, with a few Cylinders s. PSBA. 22, 8, S. 305—320. 9, 386—401. 23, 1, S. 19—34. 2, S. 79—91.
- † Weill, R., L'art de la fortification dans la haute antiquité égyptienne. Paris 1900. 80.
- † Wessely, H., Ueber die Lage des antiken Miris-Sees s. Anzeiger d. philos. hist. Kl. d. Wiener Ak., 7. Nov. 1900.
- † Wiedemann, A., Neue Ergebnisse der Ausgrabungen in Aegypten. Die Umschau 1901, V, No. 14, 15.
- Weigall, A. E., Egyptian Notes: The Sacerdotal Title gemát Antiquities in the Museum of the Société Jersiaise. A Statuette of Min-Mes. Chief Magician to Rameses II. A Small Porcelain Naos of Bast s. PSBA XXIII, 1, S. 10—15.
- Whyte, E. T., Note s. PSBA 22, 9, S. 402.
- † Zippelius, G., Das Pferd im Pharaonenlande s. Zeitschr. f. Pferdekunde u. Pferdezucht 1900. No. 17—20.
- Brightman, F. E., The Sahidic Text of the Psalter s. The Journ. of Theol. Stud. Vol. II, no 6, (jan. 01), S. 275f.
- Hebbelynck, A., Les Mystères des Lettres grecques d'après un manuscrit copte-arabe de la bibliothèque Bodléienne d'Oxford s. Le Muséon I, 1, S. 5—36. 2, S. 105—136. 3/4, S. 269—300.
- Lemm, O. v., Kleine koptische Studien XXI—XXV. Petersburg 1901

- s. Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St. Pétersbourg Bd. XIV, no 3, März 1901.
- † Schmidt, H., Fragment einer Schrift des Märtyrerbischofs Petrus von Alexandrien. Kopt. Text und Uebersetzung. Leipzig 1901. 50 S. (— Texte u. Untersuchungen hrsggeg. v. O. v. Gebhardt u. A. Harnack. Neue Folge V, 4).
- Adler, E. N. et Broydé, J., Nouveaux Fragments relatifs à Ben Meïr s. REJ. t. 41, no 82 (oct.-déc. 1900), S. 224—229.
- Lévy, Isr., Même sujet. s. REJ. t. 41, no 82 (oct.-déc. 1900), S. 229—232.
- Adler, E. N., Karaitica s. JQR vol. XIII, no 51, S. 549.
- Bacher, W., Jüdisch-Persisches aus Buchârâ s. ZDMG. 55, 2, S. 241—257.
- Bacher, W., Contribution à l'onomatologie talmudique s. REJ. t. 42, no 83 (janv.-mars 1901), S. 43—47.
- Bacher, W., Zu der von Algâhiz citirten Uebersetzung des Jesaja s. JQR. vol. XIII, no 51, S. 542—544.
- Bacher, W., Zu Schechter's neuestem Geniza-Funde s. JQR. vol. XIII, no 52, S. 741—745.
- Bacher, W., Fragment du Lexicon de Saadia ibn Danan s. REJ. t. 41, no 82 (oct.-déc. 1900), S. 268—272.
- † Berliner, A., Zur Charakteristik Raschi's. Breslau 1900 XIX S. 8. (Aus „Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufmann“).
- Büchler, A., Der Patriarch R. Jehudah I u. d. griechisch-römischen Städte Palästinas s. JQR. vol. XIII, no 52, S. 683—740.
- Büchler, A., דבש דבש דבש, expression désignant les docteurs de la loi s. REJ. t. 42, no 84 (avril-juin. 1901), S. 211—219.
- Büchler, Ad., Les Dosithéens dans le Midrasch s. REJ. t. 42, no. 84 (avril-juin 1901), S. 220—231.
- Chajes, H. P., Quelques remarques sur les citations bibliques dans le Talmud s. REJ. t. 42, no 83 (janv.-mars 1901), S. 123—125.
- Chajes, H. P., Beiträge zur nordsemitischen Onomatologie s. SWAW 1900, Bd. CXLIII, 4, 50 S. 80.
- Eppenstein, S., Ishak ibn Baroun et ses comparaisons de l'hébreu avec l'arabe s. REJ., t. 41, no 82 (oct.-déc. 1900) S. 233—249, t. 42, no. 83 (janv.-mars 1901), S. 76—102.
- Epstein, A., La querelle au sujet du calendrier entre Ben Meïr et les académies babyloniennes s. REJ. t. 42, no 84 (avril-juin 1901), S. 173—210.
- Galliner, J., Abraham Ibn Esra's Hiobkommentar auf seine Quellen untersucht. Berlin 1901. 59 S. 80.
- Gaster, M., The Wisdom of the Chaldeans: an Old Hebrew Astrological text (plate) s. PSBA. 22, 8, S. 329—351.
- Burkitt, F. C., Note on the Wisdom of the Chaldeans s. PSBA XXIII, 2, S. 77f.
- Ginsburger, M., La traduction de la Bible d'après Haï Gaon s. REJ. t. 42, no 84 (avril-juin 1901), S. 232—256.
- † Grünhut, L., Sefer Ha-liklutim. Sammlung älterer Midraschim u. wissenschaftl. Abhandlungen. Teil 4. 5. Frankfurt a. M. 1901. 190. 184 S. 80.
- † Halevy, J., Dorot hariszonim. Die Geschichte d. Litteratur Israels. II. Theil, 2. Hälfte. Frankfurt a. M. 1901 VII, 619 S. (Hebr.)
- Harkavy, A., Fragments of Anti-Karaite Writings of Saadiah in the

- Imperial Public Library at St. Petersburg s. JQR. vol. XIII, no 52, S. 655—668.
- † Hartmann, D., Das Buch Ruth in der Midrasch-Literatur. Ein Beitrag zur Geschichte der Bibelexegese. Leipzig 1901. XIV, 100 S. 8°.
- Jacob, B., Nouvelles Remarques sur les mots פִּנְיָן et פִּנְיָן s. RÉJ. t. 41, no 82 (oct.-déc. 1900) S. 215—221.
- Bacher, W., Même sujet s. Ebenda p. 221—223.
- Isaaks, A. S., The Talmud in History s. JQR. vol. XIII, no 51 (april 1901), S. 438—445.
- Kaufmann, D., Die Verbrennung der Talmudischen Litteratur in der Republik Venedig s. JQR. vol. XIII, no 51 (april 1901), S. 533—538.
- Kohler, K., Abba, Father. Title of Spiritual Leader and Saint s. JQR. vol. XIII, no 52, S. 567—580.
- Krauss, S., Dosithée et les Dosithéens s. RÉJ. t. 42, no 83 (janv.-mars 1901), S. 27—42.
- Lévi, Isr., Errata à JQR. 13, 1 et suiv. s. JQR. vol. 13, no 50, S. 331f. (S...).
- Lévi, Isr., Le livre d'Eléazar ben Iraï s. RÉJ. t. 42, no 84 (avril-juin 1901), S. 270—273.
- † Maimonides' Mischnah-Commentar zum Tractat Megillah, nebst der hebr. Uebers. des Josef ibn Al-Fawwal. Hrsg. v. S. Behrens. Frankfurt a. M. 1901. 19, 26 S. 8°.
- † Maimonides' Commentar zum Tractat Pesachim zum 1. Male im arab. Urtext auf Grund v. vier Handschriften hrsg. v. H. Kroner. Frankfurt a. M. 1901. 27, 37 S. 8°.
- † Margel, M., Der Segen Jacobs, Midrasch Bereschith rabba Par. 98, 1—20. 99, 1—4 übers. u. krit. behandelt. Frankfurt a. M. 1901. 82 S. 8°.
- Margoliouth, D. S., The Legend of the Apostasy of Maimonides s. JQR. vol. XIII, no 51 (april 1901), S. 539—541.
- Margoliouth, G., A Muhammadan Commentary on Maimonides' Mishneh Torah s. JQR. vol. XIII, no 51 (april 1901), S. 488—507.
- Maybaum, S., Die ältesten Phasen in der Entwicklung der jüdischen Predigt. (Erste Hälfte) s. 19^{te} Bericht üb. d. Lehranstalt f. d. Wiss. d. Jud. Berlin 1901, S. 1—44.
- Montefiore, C. G., Rabbinic Judaism and the epistles of St. Paul s. JQR. vol. 13, no 50, S. 161—217.
- † Orschansky, L., Abraham Ibn-Esra als Philosoph. Zur Geschichte der Philosophie im 12. Jahrh. Bern 1900. 39 S. 8° (Diss.)
- Poznański, S., Einige vorläufige Bemerkungen zu dem Geniza-Fragment JQR. XIII, 345ff. s. JQR. vol. 13, no 52, S. 746—749.
- Poznański, S., Einige Bemerkungen zu einem alten Bücher-Catalog s. JQR. vol. 13, no 50, S. 324—330.
- Poznański, S., Miscellen über Saadja III. Die Berechnung des Erlösungsjahres bei Saadja. Berlin 1901. 39 S. (SA aus MGWJ. 44, Hft. 9, 11/12.)
- † Rosenfeld, M., Der Midrasch Deuteronomium rabba. Par. 9 u. 11, 2—10 vgl. mit der Assumptio Mosis. Bern 1899. 96 S. 8° (Diss.)
- Saadia ben Josef Al-Fayyumi, Oeuvres complètes. Vol. V. Version arabe du le livre de Job. Traduction française de J. et H. Derenbourg. Paris 1900. 8°.
- Schapiro, D., Les connaissances médicales de Mar Samuel s. RÉJ. t. 42, no 83 (janv.-mars 1901), S. 14—26.

- Schechter, S., Geniza Specimens. A marriage settlement. s. JQR. vol. 13, no 50, S. 218—221. The Oldest Collection of Bible Difficulties by a Jew. no 51, S. 345—374.
- † Schwab, M., Répertoire des articles rélatifs à l'histoire et à la littérature juives parus dans les périodiques de 1783 à 1898. II. III. Paris 1900. 80.
- Schwab, M., Quelques notes sur la Meghillat Taanit s. R.E.J. t. 41, no 82 (oct.-déc. 1900), S. 266—268.
- Schwab, M., Notes sur Al-Harizi s. Journ. As. 9^e sér. t. 17, 1. S. 158—163.
- Schwarz, A., Der hermeneutische Syllogismus in der talmudischen Litteratur. Ein Beitrag zur Geschichte der Logik im Morgenlande s. 8. Jahresber. d. israelit.-theol. Lehranstalt in Wien. 1901. IV, S. 1—192.
- Steinschneider, M., An Introduction to the Arabic Literature of the Jews (cont.) s. JQR. vol. 13, no 50, S. 296—328. no 51, S. 446—487.
- Steinschneider, M., Das Wörterbuch *المعجم* (al-Hâwi) des Gaon (Schulhauptes) Hai (+ 1038) s. ZDMG 55, 1, S. 129—134.
- † Talmud, der babyl. Herausgeg. nach der Ed. princ. Ven. 1520—23, nebst Varianten der späteren von S. Lorja u. J. Berlin revidierten Ausgaben u. der Muenchener Handschrift übers. v. L. Goldschmidt. Bd. 2, Lfg. 5. Der Traktat Joma. Berlin 1901 XXIII, p. 749—1042. 40.
- † Tosefta zum Tractat Chulin, neu geordnet u. m. e. Commentar Higa-jon Arijé versehen v. A. Schwarz. Frankfurt a. M. 1901. 81 S. 80. (hebr.)
- Tosefta, Ordo Mo'ed m. Commentar Techeleth Mordechai. 3 Theile. Frankfurt a. M. 1901. (Hebr.)
- † Weill, E., Juda Maccabée, suivi de Rabbi Akiba. Paris 1900.
- Weinstein, N. J., Zur Genesis der Agada. Beitrag zur Entstehungs- u. Entwicklungsgeschichte des talmud. Schriftthums. II. Thl. Die alexandrin. Agada. Göttingen 1901. III, 275 S. 80.
- Zetterstéen, K. V., Ueber die jüdisch-persische Uebersetzung der Sprüche von Benjamin Ben Jochanan aus Buchara s. ZDMG. 54, 4, S. 555—559.

- Arendzen, J. P., A New Syriac Text of the Apocalyptic Part of the 'Testament of the Lord' s. JThSt. II, 7 (april 1901), S. 401—416.
- Barnes, W. E., On the influence of the Septuagint on the Peshitta s. JThSt. II, no 6 (jan. 01), S. 186—197.
- Baumstark, A., Die Bücher I—IX des *keṯāḇā deskoljōn* des Theodoros bar Kōnī s. Oriens Christ. I, 1, S. 173—178.
- Baumstark, A., Ein Brief des Andreas von Samosata an Rabbula von Edessa u. eine verlorene dogmatische Katene s. Oriens Christ. I, 1, S. 179—181.
- Braun, O., Der Katholikos Timotheos I. u. seine Briefe s. Oriens Christ. I, 1, S. 138—152.
- Brooks, E. W., Errata in „A Syriac Fragment“ ZDMG 54, p. 195 ff. s. ZDMG 54, S. 682.
- Burkitt, F. C., 1. The Name Habban in the Acts of Thomas. 2. On the Gospel *ῥήματα* found in Syriac MSS. s. JThSt. II, 7 (april 1901), S. 429—431.

- Chabot, J. B., Théodore Bar-Khouni et le Livre des Scholies s. Journ. As. 9^e sér. t. 17, 1, S. 170—179.
- Chabot, J. B., Les évêques jacobites du 8^e au 13^e siècle d'après la chronique de Michel le Syrien s. Rev. de l'Or. chrét. 1901, 2, S. 189—220.
- Vie et récits de l'abbé Daniel, de Scété (6^e-siècle). Texte copte publié par L. Guidi. Introduction par L. Clugnet s. Rev. de l'Or. chrét. 6 (1901), 1, S. 51—87.
- Diettrich, G., Eine jakobitische Einleitung in den Psalter in Verbindung mit zwei Homilien aus dem grossen Psalmencommentar des Daniel von Šalah, zum ersten Male herausgeg., übers. und bearbeitet. Giessen 1901. XLVII, 167 S. 8^o. (= Beihefte zur ZATW. no. V).
- † Die Kirchengeschichte des Eusebius aus dem Syrischen übers. v. E. Nestle. Leipzig 1901. X, 296 S. 8^o.
- Fraenkel, S., Syrische Miscellen s. ZDMG 54, 4, S. 560—562.
- † Funk, F. X. v., Das neuentdeckte Testament unseres Herrn u. die verwandten Schriften. Mainz 1901, XII, 316 S. 8^o.
- Giamil, S., Symbolum Nestorianum anni p. Chr. n. 612 s. Oriens Christ. 1, 1, S. 61—79.
- † Giamil, S., Monte Singar, storia de un popolo ignoto. Testo siracaldeo e traduzione italiana. Roma 1900. 8^o.
- Goeller, E., Ein nestorianisches Bruchstück zur Kirchengeschichte des 4. u. 5. Jahrh. s. Oriens Christ. 1, 1, S. 80—97.
- Goettsberger, J., Barhebraeus und seine Scholien zur heiligen Schrift. Freiburg i. Br. 1900. X, 183 S. 8^o. (= Bibl. Studien V, 4/5).
- Histoire de Sainte Marine I. Texte syriaque, publié par F. Nau s. Rev. de l'Or. Chrét. 1901, 2, S. 283—290.
- † Chronique de Michel le Syrien Patriarche Jacobite d'Antioche (1166—1199). Editée pour la première fois et traduite en français par J. B. Chabot. t. 1. Paris 1899. 1900.
- Lettre de Jacques d'Édesse au diacre George par F. Nau s. Rev. de l'Or. chrét. 6 (1901), 1, S. 115—131.
- Lewis, A. S., Christian Palestinian s. ZDMG. 55, 3, S. 515—517.
- † Lewis, A. S., Studia Sinaitica, no IX et X. Select Narratives of Holy Women. London 1900. 4^o.
- Nau, M. F., Fragment inédit d'une traduction Syriaque jusqu'ici inconnue du Testamentum D. N. Jesu Christi s. Journ. As. 17, 2, S. 233—256.
- † Nau, F., Opusculs maronites. 2^e partie: Vie de Sévère. Paris 1900. 8^o.
- † Nau, F., Une version syriaque inédite de la vie de Schenoudi. Paris 1900. 39 S. 8^o.
- Nestle, Eb., „Kuthbi, die Hebräerin“ s. ZDMG. 55, 2, S. 342. (Bezieht sich auf Cureton, Specil. Syr. p. 25 l. 11. Fraenkel, ZDMG. 54, 4, 561).
- † Smith, R. P., Thesaurus Syriacus fasc. X, pars II. London 1901. (fol.)
- Fraenkel, S., Zu Payne-Smith thesaurus Syriacus fasc. 9 u. 10 s. ZDMG. 55, 2, S. 331—334.
- † Maclean, A. J., A Dictionary of the Dialects of vernacular Syriac, as spoken by the eastern Syrians of Kurdistan, North-West Persia, and the plain of Mosul London (Oxford) 1901. 4^o.
- Burkitt, F. C., Christian Palestinian Literature s. The Journ. of Theol. Studies. Vol. II, no 6 (jan. 01), S. 174—185.
- Jacob, B., Christlich-Palästinisches s. ZDMG 55, 1, S. 135—145.

- Schulthess, F., Zu B. Jacob's Aufsatz S. 135ff. s. ZDMG 55, 2, S. 337—340.
- † Rappoport, S., Deux hymnes samaritaines. Paris 1900. (S. A.)
- † Rappoport, S., La liturgie samaritaine office du soir des fêtes (Texte samaritain et traduction arabe) précédé d'une étude sur la liturgie samaritaine, son origine et son rapport avec celle des Juifs des Caraites, des Chrétiens et des Musulmans. Basel 1900. 76 S. 80. (Diss.)
- Brederek, E., Bemerkungen über die Art der Uebersetzung im Targum Onkelos s. Theol StKr. 1901, 3, S. 351—377.
- † Abou Manşour Abd-al-Malik Ibn Ism'ā'il al Tha'alibi, texte arabe publié et traduit par H. Zotenberg. Paris 1900. 40.
- Emotional Religion in Islam as affected by Music and Singing. Being a Translation of a Book of the Ihya' 'Ulām ad-Dīn of al-Ghazzālī with Analysis, Annotation, and Appendices. By D. B. Macdonald s. JRAS. 1901, April, S. 195—252.
- † Al-Tha'alibi, Histoire des Rois des Perses. Texte arabe et traduction française par H. Zotenberg. Paris 1900. 40.
- Barth, J., Einiges zur Kritik der Mufaddaliyyāt s. ZDMG 55, 3, S. 399—406.
- Barth, J., Zur Kritik u. Erklärung des Aḥṭal-Diwāns s. WZKM 15, (1901) S. 1—23.
- Baumstark, A., Eine ägyptische Mess- und Tauf liturgie vermutlich des 6. Jahrhunderts s. Oriens Christianus 1, 1, S. 1—45.
- Becker, C. H., Tabari's sogenannte Catechesis Mahometana s. ZDMG 55, 1, S. 96f.
- Brockelmann, C., Ein arabischer Bericht über Malta s. ZDMG. 55, 2, S. 221f.
- † Brönnle, P., Contributions towards Arabic Philology. Part I. The Kitāb al-maḥṣūr wa'l-mamdūd by Ibn Wallād. I. Arabic Text with critical notes. London and Leiden 1900. VIII, 167 S. 80.
- † Carra de Vaux, Avicenne. Paris 1900. 80.
- Carra de Vaux, La destruction des philosophes par Al-Gazālī s. Le Muséon I, 3/4, S. 346—379.
- † Chauvin, V., Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes, publiés dans l'Europe chrétienne de 1810 à 1885. Liège 1900. 80.
- Chauvin, V., Un manuscrit inconnu de Louqmāne s. Journ. As. 9^e sér. t. 17, 2, S. 351—355. (Bezieht sich auf No. 835 des Catalogue des livres... de feu M. Caussin de Perceval.)
- Diwan aus Centralarabien. Gesammelt, übersetzt und erläutert von A. Socin. Herausgegeben von H. Stumme. I. Theil. Texte nebst Glossen u. Excurse. II. Theil. Uebersetzung. Leipzig 1900, IV, 300. V. 146. 80. III. Theil. Einleitung, Glossar u. Indices. Nachträge des Herausgebers. Leipzig 1901 IX, 353 S. 80. (= ASGW phil.-hist. Cl. Bd. XIX, 1. 2. 3.)
- † Fagnan, E., L'Afrique septentrionale au 12^e siècle de notre ère. Description extraite du Kitāb el-istibṣār et traduite. Constantine 1900. 80.
- Fischer, A., Muzhir oder Mishar? s. ZDMG. 54, 4, S. 548—554.
- Fischer, A., Der Name Zaitūna s. ZDMG. 55, 2, S. 165f.
- Fischer, A., Noch einmal Heinrich Thorbecke's handschriftlicher Nachlass s. ZDMG. 55, 1, S. 55—60.

- † Guidi, I., Tables alphabétiques du Kitâb al-Aghânî. Leyde 1900. XI, 769 S. 80.
- Schwarz, P., Zu den Tables alphabétiques du Kitâb al-Agâni s. ZDMG 55, 1, S. 45—54.
- Guest, A. R., Description of An Arabic Manuscript bought in Egypt. 1898—1900 A. D. s. JRAS. 1901, jan., S. 91—96 (Al-Fayumi, Nathr el Juman?).
- de Goeje, M. J., Mémoire sur la conquête de la Syrie. Leide 1900 (= Mém. d'histoire et de géographie orientales, no 2, 2^d ed.).
- Goldziher, I., „Säulenmänner“ im Arabischen s. ZDMG 55, 3, S. 503.
- † Hayy ben Jaqdhân, roman philosophique d'Ibn Tofeil. Texte arabe et traduction française par L. Gauthier. Alger 1900. 80.
- Hirschfeld, H., Mohammedan Criticism of the Bible s. JQR. vol. 13, no 50, S. 222—240.
- † Hoogerwerd, S. K. K. de, Studien zur Einführung in das Recht des Islam. Erlangen 1901. 64 S. 80.
- Houdas, O., Un mot grec dans la bouche de 'Ali le gendre de Mahomet s. Journ. As. 9^e sér. t. 17, 2, S. 355—357. قَلُون
- † Herons von Alexandria Mechanik in der arabischen Uebersetzung des Kosta ben Luka mit deutscher Uebersetzung herausgeg. v. L. Nix. Leipzig 1900.
- Huart, Cl., Zu Zeitschrift 54, S. 661ff. „Ein arabisches Karagöz-Spiel“ s. ZDMG 55, 2, S. 341.
- † Ibn Kuteiba's Adab-al-Kâtib. Nach mehreren Handschriften herausgegeben von M. Grünert. Leiden 1900.
- Ibrahim ibn Muhammad al-Baihaqi, Kitâb al-mahâsin val-masâvi, herausgeg. v. F. Schwally. Theil 1. 2. Giessen 1900. 1901.
- Kampffmeyer, G., Südarabisches [Beiträge zur Dialektologie des Arab. 3] s. ZDMG 54, 4, S. 621—660.
- Kern, F., Tabari's Ihtilâf al-fuqahâ' s. ZDMG 55, 1, S. 61—95.
- † Landberg, C. de, Études sur les dialectes de l'Arabie méridionale I. Hadramout. Leiden 1901. 22, 2, 774 S. 80.
- Littmann, E., Ein arabisches Karagöz-Spiel s. ZDMG. 54, 4, S. 661—680.
- Littmann, E., Arabische Schattenspiele. Mit Anhängen von G. Jacob. Berlin 1901.
- † Mechra el Melki, chronique tunisienne (1705—1771) par Seghir ben Youssef de Béja traduite par V. Serres et M. Lasram. Paris 1900. 80.
- † Möller, E., Beiträge zur Mahdilehre des Islams I. Heidelberg 1900. XXV, 44 S. 80.
- Mohammed Ben Braham, Répartition des voyelles dans l'arabe vulgaire. Paris 1900. 80.
- † Nallino, C. A., L'arabo parlato in Egitto. Milano 1900.
- Le Taqirib de En-Nawawi traduit et annoté par M. Marçais s. Journ. As. 9^e sér., 16, 3, S. 478—531. 17, 1, S. 101—149. 2, S. 193—232. 3, S. 524—540.
- Nicholson, R. A., The Risâlatu'l-Ghufrân by Abû'l-'Alâ al-Ma'arrî. Summarized and partially translated s. JRAS. 1900, oct., S. 637—720.
- Nöldeke, Th., Fünf Mo'allaqât s. SWAW., phil. hist. Cl., Bd. CXI, no 7.
- Der Diwan des 'Umar Ibn Abi Rebi'a nach den Handschriften zu Cairo

- u. Leiden. Mit einer Sammlung anderweit überlieferter Gedichte u. Fragmente. Herausgeg. v. P. Schwarz. I. Hälfte. Leipzig 1901. VIII, 67, 178 S. 8°.
- Praetorius, F., Koptische Spuren in der ägyptisch-arabischen Grammatik s. MDMG 55, 2, 145—147.
- Seybold, Ch. F., Glossarium Latino-Arabicum in unico qui existit codice Leidensi nunc prim. ed. Berlin 1900. XX, 574 S. 8°.
- † Vloten, G. van, Le livre des avars par Abou Othman Amr ibn Bahr al Djahiz de Basra. Leyde 1900.
- Weber, O., Studien zur süd-arabischen Altertumskunde. I. Das Alter des minäischen Reiches. — Bemerkungen zur minäischen Königsliste s. Mitteil. d. vorderasiat. Gesellschaft 1901, 1.

- Bittner, M., Aethiopisch ሐርገ und armenisch էրէ und երէ. Aethiopisch ԴԸԷ. Aethiopisch ጸገዐ s. WZMM 14 (1900), 4, S. 370f.
- Guidi, I., Der äthiopische „Senodos“ s. ZDMG. 55, 3, S. 495—502.
- † The Miracles of the Blessed Virgin Mary and the Life of Hanna and the Magical Prayers of 'Aheta Mikâél. The Ethiopic Texts edited with English translations by E. A. W. Budge. With one hundred and eleven coloured plates. London 1900 (= Lady Meux Manuscripts Nos 2—5).
- † Guidi, I., Vocabolario Amarico-Italiano. Roma 1901.

Zeitschrift

für die

alttestamentliche Wissenschaft.

Herausgegeben

von

D. BERNHARD STADE,

Geh. Kirchenrat und Professor der Theologie zu Giessen.

1902

Zweiundzwanzigster Jahrgang

Giessen

J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung
(Alfred Töpelmann)

1902.





Zeitschrift

für die

Alttestamentliche Wissenschaft.

Herausgegeben

von

D. BERNHARD STADE,

Geh. Kirchenrathe und Professor der Theologie zu Giessen.

1902

Zweiundzwanzigster Jahrgang

Giessen

J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung
(Alfred Töpelmann)

1902.

*Abdruck oder Übersetzung der Abhandlungen innerhalb
der gesetzlichen Schutzfrist ist nur mit Genehmigung
des Herausgebers und der Verlagsbuchhandlung gestattet.*

Inhalt.

	Seite
Liebmann, Der Text zu Jesaia 24—27	1
Krauss, Der Obelos im masoretischen Texte	57
Matthes, Die Psalmen und der Tempeldienst	65
Jacob, Das hebräische Sprachgut im Christlich-Palästinischen	83
Bacher, Eine angebliche Lücke im hebräischen Wissen des Hieronymus	114
Jastrow, Baring of the Arm and Shoulder as a Sign of Mourning	117
Kaminka, Altarmenische Psalmenüberschriften	121
Smend, Beiträge zur Geschichte und Topographie des Ostjordanlandes	129
Smend, Miscellen	159
Schulthess, Miscellen zum Biblisch-Aramäischen	162
Wildeboer, Die älteste Bedeutung des Stammes פזז	167
Nestle, Miscellen	170
Bibliographie	173
Dietrich, Die Massora der östlichen und westlichen Syrer in ihren Angaben zum Buche Ruth nach fünf Handschriften	193
Büchler, Theophrastos' Bericht über die Opfer der Juden	202
Ley, Metrische Analyse von Jesaia K. I	229
Zillessen, Bemerkungen zur alexandrinischen Übersetzung des Jesaja (c. 40—66)	238
Hochfeld, Die Entstehung des Hanukkafestes	264
Liebmann, Der Text zu Jesaia 24—27	285
Nestle, Miscellen	305
Wildeboer, Nahum 3,7	318
Rosenwasser, Berichtigungen zu Mandelkerns grosser Concordanz	320
Stade, Ein Land, wo Milch und Honig fliessen	321
Stade, Ein phönicisches Aequivalent von מִן הַיָּם	325
Stade, Emendationen	328
Houtsma, לָחֶם לְחֶם מִן הַיָּם	329
Boehmer, Zu Jes. 24—27	332
Lidzbarski, Sammael	335
Bibliographie	337



BEIHEFTE

zur

Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft.

Bisher sind erschienen:

- I. FRANKENBERG, W., Lic. theol., Die Datierung der Psalmen Salomos. Ein Beitrag zur jüdischen Geschichte. IV und 97 S. 1896 M. 3.20
- II. TORREY, CH. C., Dr., The Composition and Historical Value of Ezra-Nehemiah. 71 S. 1896. M. 2.40
- III. GALL, AUG. FRHR. VON, Lic. theol., Altisraelitische Kultstätten. VIII und 156 S. 1898 M. 5.—
- IV. LÖHR, MAX, D. Dr., Untersuchungen zum Buch Amos. VIII und 67 S. 1901 M. 2.50
- V. DIETRICH, G., Lic. Dr., Eine jakobitische Einleitung in den Psalter in Verbindung mit zwei Homilien aus dem grossen Psalmenkommentar des Daniel von Şalah. XLVII und 167 S. 1901.
M. 6.50
- VI. DIETRICH, G., Lic. Dr., Išô'dâdh's Stellung in der Auslegungsgeschichte des Alten Testaments an seinen Kommentaren zu Hosea, Joel, Jona, Sacharja 9—14 und einigen angehängten Psalmen veranschaulicht. LXVII und 163 S. 1902 M. 7.50

*J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung (Alfred Töpelmann)
in Giessen.*

Der Text zu Jesaia 24—27.

Von Ernst Liebmann.

Abkürzungen.

A. Die verschiedenen Textgestalten.

dazu:

- l. = Cornill: Das Buch des Propheten Ezechiel 1886.
- ∴ der Text des Buches Hiob 1895.

I. Der masorethische Text = \mathfrak{H} .

- ∴ liber Jesaiae, Lips. 1872.
- ib. = Ginsburg: the new Massoretico-critical Text of the Hebrew Bible. London 1894.
- . = B Kennicott, Vetus testam. Hebr. cum var. lectionibus Oxon. 1776—1780.¹
- = de Rossi variae lectiones Vet. test. Parm. 1784—1788; supplementa 1798.
- = H. Strack: zur Textkritik des Jes. Zeitschrift für lutherische Theologie 1877 p. 17 ff.

II. Die alexandrinische Übersetzung = \mathfrak{G} .

- 3, S, Q, T, V vgl. p. 9.
- le: Veteris testam. Graeci codices Vat. et Sin. cum textu recepto collati ab E. Nestle. ed. II Lips. 1887.
- pl } nach den Angaben bei Prs.
- = Holmes-Parsons: vetus test. Graecum cum variis lectionibus Oxford 1798—1827.¹
- = Tischendorf: V. T. graece iuxta LXX interpretes 1856.

¹ Eine Zahl vor Ken. oder Rs. bedeutet die Anzahl, eine Ziffer danach die der Handschriften.
Zeitschrift f. d. alttest. Wiss. Jahrg. 22. I. 1902.

- Swt. — Swete: the Old Testament in Greek according to the Septuagint. Cambridge 1895/6 1899.
 Hatch und Redpath: Concordance to the Septuagint etc. Oxford 1893—97.
 Trommius: Concordantiae graecae Amstel. 1718.
 Schl. — Schleusner: lex. in LXX 1820.
 Scholz: die alexandrinische Übersetzung des Buches Jesaja. Würzburg 1880.
 Deissmann: Hellenistisches Griechisch. Realencyclopädie f. protest. Theologie u. Kirche VII p. 627 ff.
 Win. — Winers Grammatik des newest. Sprachidioms ed. Schmiedel.

III. Tochterübersetzungen von G.

- syr. — Codex Syro-hexaplaris Ambrosianus A. M. Ceriani Mediolani 1874.
 ar. — Der Araber in der Londoner Polyglotte.
 Sab. — biblorum sacrorum latinae versiones antiquae P. Sabatier, Remis 1743.

IV. Übersetzungen, die jünger sind als G.

- A — Aquila.
 Σ — Symmachus.
 Θ — Theodotion.
 Luc. — Lucian.
 Hes. — Hesychius.
 Field: Origenis Hexaplorum quae supersunt 1875.
 Lagarde: Librorum veteris testamenti canonicorum pars prior graece Pauli de Lagarde studio et sumptibus edita (Gottingae 1883). Ankündigung einer neuen Ausgabe der griechischen Übersetzung des alten Testaments Gött. 1886.
 A. Mez: Die Bibel des Josephus untersucht für Buch V—VII der Archäologie Basel 1895.

V. Die syrische Kirchenübersetzung — S.

- pl — Text der Polyglotte.
 l — Ausgabe von Lee London 1823.
 am — Translatio syra Peschitto vet. test. ex codice Ambrosiano Med. 1876—83 A. M. Ceriani.
 ur — die Urmia-Ausgabe 1852.

pc	} manuscript.	Pocochianum	} nach den Angaben von Thorndike im VI. Bande der Polyglotte.
us		Usserianum	
cant		Cantabrigense	

- Gustav Diettrich: Die Massorah der östlichen u. westl. Syrer in ihren Angaben zum Propheten Jes. London 1899.
(A nestorianisch, B—E jakobitisch).
- Ludwig Warszawski: die Peschitta zu Jes (Kap. I—39) diss. phil. Berlin 1897.
- Liebmann: Die Verwendbarkeit der Peschitta zum Buche Ijob für die Textkritik. ZATW 1898.

VI. Targum — C.

- Text der Polyglotte.
- Lagarde: prophetae chaldaice Lips. 1872.
- biblia regia, die Varianten im VI. Bande der Polyglotte.

VII. Vulgata — D.

- Tischendorf: Biblia sacra latina Hieron. interpr. Lips. 1873.
- Anonymus Kommentar zu Jes. ed. Vallarsi Verona 1734.
- Mack: Die Bedeutung des Hieron. für die alttestl. Textkritik. Gött. 1875.

VIII. Mittelalterlich-jüdische Übersetzungen.

- Saadja, Ausgabe von Paulus, Jena 1790/1 für Jes. und von J. u. H. Derenbourg: Saadia ben Joseph al Fayyumi, version arabe d'Isaïe 1896.
- hi, Ab. Eara, Kimchi nach den Zitaten bei Ges.

B. Weitere Hilfsmittel.

- Icorum sacrorum tom. II. Francofurti ad Moenum 1695 Auszüge aus Munsterus, Vatablus, Castallio, Clarius, Drusius, Grotius Forerius).
- 1. — Critica sacra L. Cappellus ed. Vogel und Scharffenberg Halae 1775—86.
- g. — Camp. Vitranga com. in Jes. 1714/20.
- ab. — Notae crit. in vet. test. C. F. Houbigant. Frankf. a. M. 1777.
- nurrer zu Cp. 27 diss. phil. crit. 1785.
- Michaelis: Anhang zur orient. u. exegetischen Bibliothek XIV.
- R Lowth: Jesajas neu übersetzt aus dem Englischen mit Zusätzen von IB Koppe Leipzig 1779—81.
- her: vindiciae textus hebr. adv. R. Lowth criticam Bern 1786.
- al. — Hensler Jes. übersetzt mit Anmerk. Hamburg 1788.

- Doed. — H. Doederlein: *Esaias ex hebr. Lat. vert. et notis subj.* Nürnberg 1789.
- Rosm. — Rosenmüller: *scholia in Jes.* Lips. 1810.
- Ges. — Gesenius: *Jes. übersetzt mit vollständigem Kommentar* Lips. 1820/1.
- Hitz. — Hitzig: *Jes. übersetzt und ausgelegt.* Heidelberg 1833.
- Ew. — Ewald: *Die Propheten des alten Bundes II.* Stuttgart 1841.
- Umbr. — Umbreit: *praktischer Kommentar über Jes.* Hamburg 1841/2; 46².
- Drchl. — der Prophet Jes. übersetzt und erklärt von Drechsler. Stuttgart 1845/9.
- Bttch. — Böttcher: *neue exegetisch-kritische Ährenlese zum A. T.* Leipzig 1863.
- Del. — Fr. Delitzsch: *Kommentar über das Buch Jes.* Leipzig 1866, 894.
- Hilgf. — Hilgenfeld in *ZWTh* 1866 437 ff.
- Reuss: *les prophètes II.* Paris 1876.
- Nägelsbach: *der Prophet Jes.* Bielef. 1878.
- Smd. — Smend in *ZATW* IV 161 ff. (1884).
- Grts. — Grätz: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 1886. *Emendationes in plerosque sacrae scripturae veteris test. libros.* Breslau 1892—94.
- Oo. — Oort in *Theol. Tijdschrift* 1886.
- Brdk. — Bredenkamp *der Prophet Jes.* Erlangen 1887.
- Du. — Duhm: *das Buch Jes. übersetzt und erklärt.* Göttingen 1892.
- Perl. — Perles: *Analekten zur Textkritik des A. T.* München 1895.
- Gkl. — Gunkel: *Schöpfung und Chaos.*
- D-K. — Dillmann: *Jes* 6. Aufl. ed. Kittel, Leipzig 1898.
- Mar. — Marti: *Das Buch Jes. erklärt von D Karl M. Tübingen* 1900.
- Siegfried und Stade *Lexikon* 1893.
- Gesenius-Buhl:¹² „ 1895.
- Ges.-K. — Gesenius Kautzsch ²⁶ 1896.
- Kö. — König: *Historisch-Kritisches Lehrgebäude der hebr. Sprache. I Formenlehre* 1881 und 1895. S — *Syntax* 1897.
- Kö. Po. — König *Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die biblische Litteratur komparativisch dargestellt.* Leipzig 1900.
- Ley: *Grundzüge des Rhythmus u. s. w.* Halle 1875.
- D. H. Müller: *die Propheten in ihrer ursprünglichen Form.* Wien 1896.

Textkritische Ausgaben.

- Bick. — G. Bickell: *carmina veteris test. metrica.* Innsbruck 1882.
- Gu. — Guthe in der Übersetzung von Kautzsch.

Chey. = Cheyne in der Regenbogenbibel 1899.
the book of the prophet Isaiah, Leipzig 1899.

> = „fehlt in“.

ob hom. = ob Homoioteleuton.

Verss. = die alten Versionen.

Wenn man es heutzutage unternimmt, einen alttestamentlichen Text zu rekonstruieren, so bedarf das keiner Begründung und Rechtfertigung mehr, ist doch die Überzeugung, dass dieser Text nur recht mangelhaft auf uns gekommen ist und gar oft Rätsel aufgibt, fast überall durchgedrungen. Aber man könnte zweifeln, ob eine solche Wiederherstellung neben Anwendung der Konjekturen auch auf dem Grunde der Versionen nötig und möglich sei. Nötig, denn schon zu Anfang des 19. Jahrhunderts hat man sich eifrig mit Textkritik nach dieser Methode beschäftigt, und möglich, denn die Unsicherheit des Textes der Versionen sowohl, als auch die Schwierigkeit, ihre hebräische Vorlage zu erkennen, könnte so gross erscheinen, dass ein vorsichtiger Beurteiler es vorziehen müsste, diesen Weg lieber nicht zu betreten.

Trotzdem werden wir aber jene heikle Aufgabe unternehmen müssen; nötig ist sie auch heute noch, denn eine erneute Durcharbeitung des Stoffes kann nie etwas schaden, zumal uns auch viel reichere Hilfsmittel zu Gebote stehen als jenen Männern, die vor 100 Jahren dasselbe ausführten. Freilich müssen wir auch von ihnen lernen; wir dürfen nicht in dieselben Fehler wie sie verfallen. Wenn wir z. B. der Methode nachforschen, die J. D. Michaelis (ein typisches Beispiel!) anwandte, so finden wir, dass er da, wo ihm der Text schwierig zu sein schien, die Versionen heranzog

nach der, die ihm das Richtige zu bieten schien, Emendationen machte. Dass dieses eklektische Verfahren nicht immer zum Ziele führte, lässt sich denken.

Dies kann uns zugleich zeigen, inwiefern es möglich ist, die Verss. zu Grunde zu legen. 1. Muss der Text derselben mit den uns zu Gebote stehenden Hilfsmitteln festgestellt werden und 2. muss beachtet werden, dass zwischen der hebräischen Lesart und dem Texte der Versionen noch etwas vorhanden ist, was uns hindert, die Versionen einfach ins Hebräische zurückzuübersetzen: die Persönlichkeit des Schriftstellers. Er übersetzt in eine fremde Sprache, hat bestimmte grammatische und lexikalische Kenntnisse, eine bestimmte Fertigkeit und Eigenart im Übersetzen, eine bestimmte Gedankenwelt, die sich nie ganz verleugnen kann. Alles das muss berücksichtigt, und erst dann darf das Fazit gezogen werden.

Es giebt nun zwei Wege, das gegebene Ziel zu erreichen: Entweder man beschränkt sich zunächst auf eine Version, etwa eines bestimmten biblischen Buches, oder man vergleicht sie alle zusammen und sucht darauf hin \mathfrak{H} zu rekonstruieren. Bei der ersten Methode pflegt die betreffende Version immer zu gut, bei der letzten gewöhnlich zu schlecht beurteilt zu werden. Das hängt damit zusammen, dass man sich im ersten Fall viel besser und vollkommener in den Charakter der betreffenden Version hineinlebt und bei einer etwaigen Differenz die Schuld entweder auf \mathfrak{H} oder auf die Vorlage der Version zu schieben sucht. Im letzten Falle dagegen, wenn man die verwirrende Mannigfaltigkeit der erzielten Varianten, die zum Teil recht schlecht sind, betrachtet, ist man unwillkürlich geneigt, \mathfrak{H} als die Norm anzusehen und von da aus die Versionen zu taxieren.

Indess würde sich ja alles dies bei der nötigen Vorsicht vermeiden lassen; aber einen Mangel hat die erste Methode,

der in ihr selbst liegt, nämlich, dass bei ihr die ganze Arbeit unter einem zu kleinen Gesichtswinkel betrachtet wird. Wenn man auf Grund einer Version \mathfrak{H} verbessert hat, so hat man damit immerhin erst einen Teil der zu Gebote stehenden Varianten erschöpft, man kann also noch nicht von einem rekonstruierten Texte sprechen. Ausserdem giebt aber auch noch die Zuhilfenahme aller übrigen Versionen ein wichtiges Mittel in die Hand, die betreffende Version zu kontrollieren und nicht etwa als Text der Vorlage zu nehmen, was bloss Eigentümlichkeit der Version ist.

Aus diesem Grunde ist die zweite Methode gewählt, wobei natürlich nur einige Kapitel in dieser Weise bearbeitet werden konnten. Die Arbeit wird entsprechend dem Gesagten in drei Teile zerfallen müssen; der erste enthält eine Untersuchung über den textkritischen Wert der Versionen; der zweite schliesst unter Zuhilfenahme der aus I gewonnenen Resultate auf die hebräische Vorlage; der dritte stellt unter Berücksichtigung dieser Lesarten den Text \mathfrak{H} 's annähernd in seiner Urgestalt wieder her. Da I und II bloss Vorarbeiten sind, würde es eigentlich auch genügen, den rekonstruierten Text und darunter die hebräischen Lesarten der Versionen zu geben: indess würde diese Kürze kaum am Platze sein, da jene Lesarten sich doch nicht mit gänzlicher Sicherheit bestimmen lassen. Ausserdem wird es zweckmässig sein, um Wiederholungen zu vermeiden, im dritten Teil bloss den Text zu geben und die Besprechung der Lesarten mit in den zweiten zu nehmen.

Im zweiten Teil würden auch die abgesehen von den Versionen gemachten oder zu machenden Konjekturen Platz finden. Die nähere Einrichtung der Arbeit wird am Anfang der einzelnen Teile auseinandergesetzt werden.

A.

Der textkritische Wert der Versionen: I. Θ ; II. \mathcal{S} ;
III. \mathcal{C} ; IV. \mathcal{D} ; V. \mathcal{H} .

I. Θ .

a. Der Text.

1. Die vorhandenen Unzialen und Minuskeln.
2. Bestimmte Recensionen: Luc. Hes.
3. ar.
4. syr. und Sab.

b. Charakteristik Θ 's.

1. Seine Kenntnisse.
 - a. Lexikon.
 - b. Grammatik.
2. Die Art seiner Übersetzung.
 - a. Treue.
 - b. Fähigkeit.

3. Fremde Einflüsse.

c. Spätere Änderungen seines Textes.

d. Die Vorlage Θ 's.

Unser erstes Bestreben muss darauf gerichtet sein, einen möglichst reinen Text von Θ zu erhalten.¹ Zur Gewinnung

¹ Die Unterlassung dieser wichtigen Massregel ist einer der schwerwiegenden Fehler, welche die Abhandlung von Scholz charakterisieren. Er scheint gar keine Ahnung zu haben, dass sich Θ in einem greulichen Zustande befindet; der zweite Fehler ist der, dass er aus diesem seinem Texte von Θ unmittelbar auf die hebräische Vorlage schliesst, ohne überhaupt der Frage nur näher zu treten, ob nicht manches auf Kosten Θ 's selbst kommen muss (allerdings spricht Sch. von wiederholten Wörtern, von überarbeiteten Stellen, von Auflösungen der Bilder, aber doch nur gelegentlich und ohne Bewusstsein der Konsequenzen). Das Hauptübel seiner Arbeit aber besteht darin, dass \mathcal{H} für ihn im Grunde genommen der unantastbare, heilige Text bleibt. Zwar geht er soweit, dass er die Wörter, die in Θ fehlen bei \mathcal{H} streicht (z. B. $\pi\lambda\lambda\alpha$ 2 \times und

desselben werden wir von Verwendung der Citate bei den Kirchenvätern absehen, da diese Quelle doch gar zu trübe ist. Höchstens gelegentlich und in Verbindung mit andern Zeugen können sie aufgeführt werden. Es bleiben sonach die Handschriften und die Tochterversionen übrig.

An Handschriften sind vorhanden:

- A Codex Alexandrinus (= Prs III)
- B Codex Vatic. (= Prs II)
- S Codex Sinaiticus (sonst = 8)
- Q Codex Marchalianus (= Prs XII)
- V Codex Venetus (= Prs 23)
- T Codex rescriptus Cryptoferratensis.

Ausserdem sind noch die bei Prs angeführten 29 Minuskeln berücksichtigt.

Wenngleich nun dieses ganze Material, besonders für die Minuskeln, wie Lag. nachgewiesen hat, nicht ganz zuverlässig ist, so ermöglicht es doch einen Überblick über die Überlieferung.

Ehe aber diese verschiedenen Lesarten nach ihrem Werte beurteilt werden können, muss untersucht werden, ob nicht Handschriftenklassen zu unterscheiden sind. Die Frage ist bejaht worden. So weist Lag. darauf hin, dass keine Handschrift Θ selbst bringt, sondern nur eine bestimmte Recension, durch deren Gegenüberstellung man den wirklichen Text von Θ erhält: die meisten Handschriften geben die Recension des Origenes, eine Reihe von andern die des

24, 4) nach dem Grundsatz, den er aufstellt: jedes Mehr ist für unecht zu halten, obwohl er diesen nicht konsequent durchführt, aber sonstige Veränderungen Θ 's werden sorgfältig vermieden. So glaubt er sowohl der Wissenschaft als auch seinem kirchlichen Prinzip treu geblieben zu sein!

Da auch sonst die Arbeit nicht sehr tief geht (vergl. z. B. die mechanische Anordnung!) so wird sie nur gelegentliche Anwendung finden können.

Lucian wieder¹; ebenso hat man Spuren einer Recension des Hesychius und des Eusebius und Pamphilus zu finden geglaubt. Vgl. Cornill.

Indess für die letzte, die Corn. aus Q, Prs. 88, syr. und B rekonstruiert, sind die Argumente nicht sehr beweiskräftig; andererseits ist die des Orig. hinlänglich bekannt; wir werden deshalb gut thun, die Untersuchung auf die des Luc. und Hes. zu beschränken.

Von den Cod., die Lag. zur Bestimmung Luc.'s benutzt hat, kommt für uns Prs 93 sowie compl. in Betracht; Corn. führt V, Prs 48, 51, 231, 22, 36 compl. an. Den Hes. glaubt er bestimmen zu können nach: (A Prs 26) 87, 309 (für Ezech. — 238) 49, 90, 91, 228, ald.

Es gilt nun jene Angaben nachzuprüfen. Um sicher zu gehen, dürfen wir nicht von solchen Stellen unsern Ausgangspunkt nehmen, in denen sowohl Handschriften des Luc. als auch des Hes. vertreten sind, sondern von solchen, an denen entweder der eine oder der andere eine eigentümliche Lesart hat. Wenn irgendwo, so können wir hoffen, hier jene gesuchten Codices zu finden. Sollte sich dagegen ergeben, dass in solchen Fällen keine bestimmte Reihe von Handschriften auftritt, so müssten wir wenigstens für unsere Kapitel den Versuch gänzlich fallen lassen.

Nun finden wir aber in der That eine immer wiederkehrende Anzahl von Handschriften, die also nach den Nachweisen von Lag. den Luc. wiedergeben. Es sind Prs 22, 36, 48, 51, 62, 90, 93, 144, 147, 233, 308; so z. B. 24, 14. Diese elf Nummern stehen fast stets zusammen,^a wenngleich natürlich bisweilen die eine oder andere fehlt.

¹ Er hat den Luc. nach den Handschriften Prs 19, 44, 82, 93, 108, 118 zur Hälfte herausgegeben (1883).

^a Besondere gemeinsame Eigentümlichkeiten weisen dabei oft 62, 147 auf z. B. 27, 9 Ⓞ: πάντας τοὺς λαοὺς; > τοὺς 62, 147.

In Verbindung mit ihnen kommen dann noch verschiedene andere vor, aber bloss ganz vereinzelt, sodass sie nicht weiter ins Gewicht fallen, sondern entweder als Versehen im Apparat von Prs. oder als Eigentümlichkeit der Handschrift bezeichnet werden müssen. Es sind dies 24, 26, 41, 86, 106, 109, 198, 228, 301, 306. Im textkritischen Apparat werden diese Handschriften deshalb besonders mit aufgeführt werden.

In Verbindung mit Luc.'schen Handschriften erscheint auch bisweilen (z. B. 24, 20) eine andere kleine Gruppe: V, Prs. 109, 302, 305, wovon wieder die letzten drei eng zusammen gehören. Häufig gehen diese 4. resp. 3 Handschriften aber auch ihre eigenen Wege z. B. 26, 15, wo die Worte: ἐμάκρυνας πάντα τὰ πέρατα τῆς γῆς allein von ihnen überliefert sind; oder sie stehen auch im Gegensatz zu Luc. z. B. 26, 7, wo die Luc.'schen Handschriften den Zusatz τρίβος εὐσεβῶν εὐδεῖα εὐδεῖα nach εὐδεῖα haben, während unsere Gruppe bloss εὐδεῖα hinzufügt. Ja bisweilen stimmt sie sogar direkt mit Hes. überein, so 26, 3, wo bei Hes. ἐλπιδι fehlt und ebenso bei 109, 302, 305 (233?). Von Luc. sowohl wie von Hes. verschieden ist sie 26, 6, wo Luc. ἰχνη zu ταπεινῶν ergänzt; Hes. βήματα; 109, 302, 305: βοηθήματα πενήτων. Da sie aber öfter mit Luc. als mit Hes. harmoniert, soll sie zur ersten Recension gerechnet, aber besonders verzeichnet werden.

Die Stellen, aus denen die Recension des Hes. rein erkannt werden kann, sind nicht so zahlreich, auch treten die Handschriften nicht in so regelmässiger Reihenfolge und Vollständigkeit auf, wie bei Luc. Doch können als sicher folgende 14 bezeichnet werden 24, 26, 41, 49, 87, 91, 97, 106, 198, 228, 239, 301, 306, 309. In Verbindung mit ihnen kommen noch folgende Nummern vor: 36, 104, 233, 308 und dann jene schon oben erwähnte Gruppe 109, 302, 305.

Wenn wir nun, um ganz sicher zu gehen, diejenigen Nummern des Luc., die in Verbindung mit Hes.'schen Handschriften auftreten (besonders 233), streichen und ebenso umgekehrt (bes. 228), so wird sich eine Reihe ergeben, die mit ziemlicher Sicherheit entweder für Luc. oder für Hes. in Anspruch genommen werden kann. Es bleiben übrig für

Luc. 22, 48, 51, 62, 90, 93, 144, 147

Hes. 49, 87, 91, 97, 239, 309¹.

Die Stellung der compl. und ald. zu diesen Recensionen ist nicht immer einheitlich, ja ich wage nicht einmal so weit zu gehen, dass ich mit Corn. behaupten möchte, compl. gebe meist Luc., ald. meist Hes. wieder.

Ein Vergleich mit den Resultaten Corn. wird beweisen, dass auch für Ez. dieselben Nummern für je eine Recension in Anspruch genommen sind. Nur bezüglich Prs. 90 herrscht eine Differenz, da Corn. sie zu Hes. rechnet.

Zuletzt bleibt noch übrig, mit ein paar Worten eine Charakteristik der beiden Recensionen zu geben.

Luc. nimmt als Grundlage Θ , aber sucht ihre (vermeintlichen) Mängel durch Verbesserung nach Ξ auszugleichen, d. h. es werden die Lücken, die er in Θ findet, ausgefüllt. Im übrigen lässt er Θ ruhig bestehen und sorgt nur dafür, dass alles, was Ξ bietet, auch wirklich übersetzt wird².

¹ Diese Aufstellungen können volle Sicherheit nur dann gewähren, wenn jede Reihe für sich steht (wie es ja meist der Fall ist); treten sie dagegen gemeinschaftlich auf, etwa wenn es sich um Hinzufügung eines καὶ oder etwas Ähnlichem handelt (vgl. 26, 10, wo 14 Prs.—6 Luc.'sche und 8 Hes.'sche Handschriften — ἐμνήσθημεν [B—δην] überliefern), so ist Vorsicht geboten, da derartige Änderungen leicht von Abschreibern nach Ξ , oder um den Text zu glätten, erfolgt sein können. Vgl. auch H. Anz: subsidia ad cognoscendum Graecorum sermonem vulgarem e Pentateuchi versione . . . Hal. 1894.

² Immer aber bleibt Θ seine Grundlage; daher wird 27, 8 בָּרַחוּ nicht durch πνεύματα αὐτοῦ, sondern σοῦ wiedergegeben, weil bei Θ σὺ vorhergeht.

Dasselbe thut er auch, wenn \mathfrak{H} durch \mathfrak{G} zwar übersetzt ist, aber so, dass man \mathfrak{H} nicht wieder erkennen kann; dann fügt er einfach die \mathfrak{H} entsprechende Übersetzung hinzu¹, so 24, 23: καὶ ἐντραπήσεται u. s. w. hinter τεῖχος. Dadurch entstehen allerdings oft wunderliche Gebilde z. B. ποιήσωμεν εἰρήνην in 27, 5 3×; aber jedenfalls war diese Art Berichtigung für ihn notwendig, da er den offenbar sehr verbreiteten und eingebürgerten Text \mathfrak{G} 's nicht ohne weiteres verdrängen konnte, sondern sich begnügen musste, das Richtige vorläufig daneben zu setzen². Man könnte also den Zweck seiner Bearbeitung dahin bestimmen, weder von \mathfrak{G} noch von \mathfrak{H} etwas fallen zu lassen.

Hes. scheint von demselben Prinzip wie Luc. ausgegangen zu sein, nämlich \mathfrak{G} 's Text zu verbessern, aber er war in der Wahl der Mittel nicht so ängstlich wie dieser, sondern scheute auch vor kleinen Änderungen nicht zurück z. B. 25, 5, wo er εὐλογήσουσιν σε und ὅτι ῥύσῃ αὐτοὺς einschreibt, ohne dass es in \mathfrak{H} irgendwie begründet wäre; ebenso streicht er ἐλπιδι 26, 3 und verändert ἤλπισαν 26, 4 zu ἤλπισαμεν. Grössere Änderungen scheint er aber vermieden zu haben.

Der Wert, den die Ausscheidung dieser Recensionen in sich birgt, liegt auf der Hand. Denn einmal entsteht eine ausserordentliche Vereinfachung des ganzen Apparates, da viele Varianten in Wirklichkeit nicht Varianten zu Orig.

¹ Nur 25, 4 scheint eine Ausnahme zu bilden; hier sieht es aus, als ob er \mathfrak{G} geändert hätte. Doch wird er hier den richtigen Text haben. Vgl. die Stelle weiter unten.

² Eine andere Möglichkeit wäre noch die, dass Luc. den richtigen Text nicht bloss hinzufügt, sondern auch an Stelle von \mathfrak{G} gesetzt hätte, doch will mir jene oben gegebene Hypothese glaubhafter erscheinen, zumal man sonst annehmen müsste, dass die Schreiber der Luc.'schen Handschriften nicht diesen allein, sondern \mathfrak{G} + Luc. gegeben hätten. Dass diese Verarbeitung beider mit solcher Übereinstimmung geschehen sei, wie sie thatsächlich vorhanden ist, müsste aber wunderbar erscheinen.

sondern zu Luc. oder Hes. sind. Es bleiben bloss sehr wenig wirkliche Varianten übrig, die dann natürlich viel leichter zu beurteilen sind. Ferner hat man durch jene Recensionen auch eine Hilfe für die Textkritik selbst. Denn alles, was Eigentümlichkeit derselben ist, wird jedenfalls nicht zu \mathfrak{G} gehören, auch wenn es durch die Unzialen überliefert sein sollte. Wir haben also ein Mittel, diese letzteren zu kontrollieren z. B. 24, 23, wo S und Luc. τῶν πρεσβυτέρων + αὐτοῦ haben. Ebenso wird, wenn bei Luc. etwas fehlt, dies schwerlich bei \mathfrak{G} vorhanden gewesen sein; damit lassen sich Zusätze, die nach Luc. in \mathfrak{G} eingedrungen sind, beseitigen. Endlich werden wir dadurch Varianten zu \mathfrak{G} gewinnen, die uns die ältesten Handschriften nicht mehr bieten vgl. ausser 25, 11 noch 24, 21 \mathfrak{G} : βασιλεῖς, Luc. βασιλείας. Wir haben also in dem Luc. vorliegenden Texte \mathfrak{G} 's eine ältere, von Origenes unabhängige Textgestalt. Wie hoch ihr Alter anzusetzen ist, lässt sich aus unsern Kapiteln nicht bestimmen, da weder sichere Anzeichen für eine Abhängigkeit von einem Targum noch eine Beeinflussung Theodotions, wie Mez sie gefunden hat, vorliegen; für unsere Zwecke kann dies auch gleichgültig sein. — Etwas ähnliches gilt, wenn auch in beschränktem Masse von Hes.

Zu den Handschriften \mathfrak{G} 's ist endlich auch ar. zu rechnen, der ja nicht eine völlig neue Übersetzung liefert, sondern \mathfrak{G} selbst wiedergibt. Das lässt sich einmal aus der ganzen Art der Übersetzung ersehen, welche nur auf \mathfrak{G} passen würde; ferner aber aus innergriechischen Verwechslungen wie ἀπελος und ἀπελών¹ 24, 7, während םן und כרם nicht so leicht vertauscht werden könnten.

Es gilt nun, das Wesen der dem ar. als Vorlage dienenden Handschrift festzustellen. Ehe das aber möglich ist,

¹ Zunächst nur in der Textgestalt, die Luc. vorlag.

² Von einem Weinberg spricht auch Chrys. V. 236 (Prs).

müssen wir die etwaigen durch das Übersetzen ins Arabische entstandenen Trübungen und Unklarheiten erkannt haben; diese sind im allgemeinen gering, denn im Grossen und Ganzen ist treu übersetzt.

Das erkennt man schon daran, dass ar. kein Wort des Textes fallen lässt, auch wenn es für ihn überflüssig erscheinen könnte; so behält er 27, 3 ἐγώ bei, obwohl er konstruiert: πόλιν ὀχυράν . . . ποτιῶ αὐτήν. Wie genau er verfährt, zeigt auch seine Übertragung von ὀλιγόψυχος, das er durch صغيرى النفوس 25, 5 wiedergibt. Ähnlich ist λαὸς ἀπαιδευτος 26, 11 = الشعب الغير متأدب; εὐσεβής = منطمة الفاكهة 24, 16. 26, 7; ὁπωροφυλάκιον = منطمة الفاكهة 24, 20. Doch ist er nie mechanisch verfahren, sondern hat stets den Sinn berücksichtigt. Daher ist ἀδυμεῖν = كُثِبَ 25, 4; ἐπάγει τὴν ὀργὴν αὐτοῦ = يورد رجزة 26, 21; ἐπισκοπὴ ἐστὶ αὐτῶν = ويكون تعييدهم 24, 22; ἐν γαστρὶ ἐλάβομεν = أخذنا حبلا 26, 18; ἀποκρύβηθι μικρὸν ὅσον ὅσον = اُخْتَفَ قليلا بمقدار 26, 20 u. s. w.

Ja bisweilen verschmäh't er es, sich seinem Original so weit als möglich zu nähern, denn er wählt für dasselbe griechische Wort verschiedene arabische Ausdrücke; so wird wiedergegeben:

πτωχός durch فقير 24, 6 und durch مسكين 25, 3

παγίς „ شرك 24, 17 „ فتح 24, 18.

Ebenso wird 26, 6 εὐσεβής ausser der schon angegebenen Übersetzung durch صديق erklärt. Schliesslich ist auch auf 27, 12 hinzuweisen, wo كل واحد واحد für κατὰ ἕνα ἕνα steht.

Dies Bestreben nach Deutlichkeit geht sogar so weit, dass er sich kleine Änderungen, Zusätze u. s. w. erlaubt. Zwar wenn er ملا من konstruiert, obwohl in der Vorlage bloss der Genit. stand, so werden wir dies sehr berechtigt finden, denn der Sprachgeist verlangt es; ebenso, wenn

γνόντες δέ 26, 11 aufgelöst wird zu **وَأَدْ يَغْلُمُونَ**; εἰσελθέτω — damit eintrete 26, 2, φυλάσσειν — damit ich bewache 27, 4.

Etwas anderes ist es aber, wenn ταπεινῶω in 25, 12 durch **وضع** übersetzt wird und in v. 11 durch **أَضَع**, wo auch noch καὶ αὐτός bloss durch **هو** wiedergegeben ist; der Gedanke ist offenbar der, dass wie Israel einst von Moab gedemütigt wurde, so jetzt das Umgekehrte stattfinden soll. Das ist aber ein Sinn, den Θ nicht hat. Hierher scheint auch **امطيتنا** — ἀπέδωκας ἡμῖν 26, 12 zu gehören; geben passt besser in den Zusammenhang als vergelten, darum hat es ar. gewählt. Ferner übersetzt er 26, 3 ἀνταρβανόμενος ἀληθείας mit **مُسْتَعِين بِالْحَقِّ**; unter ἀλήθεια verstand er jedenfalls Gott, und es dünkte ihm zuviel gesagt, dass ein Mensch an Gott teil haben sollte; hier hätten wir also eine dogmatische Korrektur. Um den Text zu glätten, ist in dem Satze **ὡς ἡ ὠδίνουσα ἐγγίζει** ἐκέκραγεν 26, 17 für ἐγγ. **لا تقرب** gewählt. Nach demselben Prinzip wird aus κατακέκαυμαι 27, 5 **أَحْتَرَقَتْ** sie ist verbrannt worden, wozu allerdings alles vorhergehende (belagerte Stadt!) verleiten konnte.

An einigen Stellen scheint mir die Schuld nicht an dem Übersetzer, sondern an der Vorlage zu liegen. So in 25, 8 **κατέπινεν ὁ θάνατος ἰσχύσας** = **قوى الموت وأبتلع** und 26, 14 **(ἱατροί) . . . ἀναστήσουσιν** = **يقومون**; obwohl ἀναστήσονται sonst nicht bezeugt ist (bei S nicht sicher), könnte es doch schon in der Vorlage gestanden haben. Hierher darf vielleicht auch der grosse Zusatz gerechnet werden, der vor 25, 1 steht; Sicheres wird sich natürlich nicht ausmachen lassen.

Eine blosse Verderbnis der Handschrift, in der ar. überliefert ist, wird man am besten in 24, 22 annehmen. Θ hat **καὶ συνάξουσιν καὶ ἀποκλείσουσιν**, ar. dagegen das Pass. **فيجتمعون ويحبسون**. Ähnlich 26, 14 **دَكَرٌ** soll = ἄρσεν sein, während es Erinnerung heisst. Die Schwierigkeit schwindet

sofort, wenn man an beiden Stellen die Punktation ändert und das eine Mal das Act., das andere Mal ذَكَرَ liest.

Oder sind diese zwei Stellen anders zu erklären? Ist vielleicht nach H korrigiert worden? H liest nämlich in 24, 22 das Pass. und in 26, 14 זָכַר Erinnerung, sollte die Punktation doch beabsichtigt sein? Noch drei weitere Beispiele lassen sich anführen. 26, 17 hat G : $\epsilon\pi\iota\ \tau\eta\ \omega\delta\iota\nu\iota$, ar. dagegen في . Da hier an der Richtigkeit des Textes nicht gezweifelt werden kann, sowohl nach der äusseren Bezeugung wie sachlich, und ar. von den 27 Stellen, an denen $\epsilon\pi\iota$ vorkommt, es 23 \times mit على übersetzt, von den übrigbleibenden Fällen 2 \times der Text (der Vorlage) ein anderer zu sein scheint 25, 11, 24, 17 (S und Prs 103 lesen hier $\epsilon\nu$) und 1 \times , wo ب gewählt ist, dies durch das Arabische geboten wird 25, 9, so bleibt bloss unsere Stelle übrig, an der er eine andere Partikel gewählt hätte. Da liegt der Schluss nahe, dass das Hebräische von Einfluss gewesen ist, welches ja auch ב hat. Ähnlich ist 25, 6 an Stelle von $\kappa\acute{o}\rho\iota o\varsigma$ $\sigma\alpha\beta\alpha\acute{o}\omega\delta$ „Herr der Heerscharen“ eingetreten; wie ist das möglich, wenn nicht Kenntnis und Einwirkung des Hebräischen angenommen wird? Bemerkenswert ist auch, dass 25, 7 $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}\delta o\varsigma$ durch يَغْطِي „es ist dunkel“ ausgedrückt wird; H hat מָל .

Schliesslich ist noch auf eins hinzuweisen, dass nämlich ar. sich nicht an die Wortstellung bindet, sondern regelmässig die bequemere Konstruktion vorzieht. Da es keinen Zweck hat, sämtliche Stellen aufzuzählen, sollen nur einige Beispiele genannt werden. 25, 8: $\tau\acute{o}\ \delta\nu\epsilon\iota\delta o\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \lambda\alpha o\upsilon\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ $\alpha\phi\epsilon\iota\lambda\epsilon\nu$ ar.: $\alpha\phi\epsilon\iota\lambda\epsilon\nu\ \tau\acute{o}\ \delta\nu\epsilon\iota\delta$. Oder 24, 3: $\phi\theta\omicron\rho\acute{\alpha}\ \phi\theta\omicron\rho\acute{\alpha}\rho\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota\ \eta\ \gamma\eta$ ar.: $\eta\ \gamma\eta\ \phi\theta\omicron\rho$. $\phi\theta\alpha\rho$. vgl. noch 24, 9b, 24, 19b, 25, 8c, 26, 9 Ende, 26, 11 Ende, 26, 15a.

Bisweilen wird sogar durch Abweichung von der Wortstellung der Vorlage die Beziehung der einzelnen Worte

zu einander und dadurch der Sinn gestört. So 24, 18: In dem Kodex stand wahrscheinlich: κ. ἔσται ὁ φεύγων διὰ τὸν φόβον ἐμπεσεῖται; ar. übersetzt: ὁ φεύγων ἐμπεσεῖται تَحْتَ الضُّوفِ und fasst dies jedenfalls — von Angst erfüllt. 24, 20 wird ἡ γῆ nach allen Handschriften getrennt von σεισθήσεται überliefert; ar. hat: ἐκλινεν ἡ γῆ καὶ σεισθήσεται. In 24, 22 wird διὰ πολλῶν γενεῶν mit dem vorhergehenden ἀποκλείουσιν statt mit dem folgenden ἐπισκοπῇ ἔσται αὐτῶν verbunden. Da dann aber dieses letzte Sätzchen zu isoliert stehen würde, wird noch ein „und“ eingeschoben. Charakteristisch ist auch 25, 1; die Vorlage lautete: (ἐποίησας) βουλήν ἀρχαίαν ἀληθινήν· γένοιτο κύριε. Wahrscheinlich wusste ar. mit den letzten Worten nichts anzufangen und verband sie daher mit dem Vorhergehenden, wobei natürlich die Acc. in den Nom. umgeändert werden mussten; ausserdem wird γέν. κύριε an den Anfang gestellt und der Artikel hinzugefügt: ليكن يا ربّ الرأى. Eine ähnliche Umstellung findet 25, 4 statt: (ἐγένου) τοῖς ἀθυμήσασιν διὰ ἔνδειαν σκέπη· ἀπὸ ἀνθρώπων πονηρῶν ῥύση αὐτοὺς wird zu: ἐγέν. τ. ἀθυμήσ. σκέπη· διὰ ἔνδειαν ἀπὸ ἀνθρ. πον. ῥύσ. αὐτ., wobei ἔνδεια, Mangel durch מַלְּךְ wieder gegeben wird. In 25, 5 Ende wird aus καταισχύνεις καύσωνα u. s. w. καύσων καταισχύνει; 25, 7 ist ἐγένετο, das eigentlich zu v.a gehört zu v.b hinübergenommen und mit παρεσκευασμένη verbunden; das καί vor παρεσκ. ist dabei ausgefallen.

Die Gründe für diese Abweichungen sind fast überall dieselben: Der Verfasser will den Text, wie er ihn für richtig erkannt hat, klar zum Ausdruck bringen; bisweilen ist es auch Mangel an Verständnis oder falsche Konstruktion; an einer Stelle scheint auch eine dogmatische Tendenz massgebend gewesen zu sein. Eine Beeinflussung durch andere Übersetzungen, etwa B, lässt sich nicht mit Sicher-

heit feststellen. Auch muss in fast allen diesen Fällen die Möglichkeit zugestanden werden, dass nicht ar. sondern schon seine Vorlage die vorliegende Lesart bringt.

Schliesslich ist noch kurz über die Fähigkeit des ar. zum Übersetzen zu sprechen. Er zeigt sich seiner Aufgabe trefflich gewachsen und giebt seinen Text mit gutem Verständnis wieder; dass ihm ab und zu einige weniger schöne, auch unrichtige Übersetzungen mit unterlaufen (z. B. πανδεία 26, 16 — Wissen, Gelehrsamkeit, μακράν 27, 9 von der Zeit) werden wir nicht so hoch anschlagen dürfen. Auch die falschen Wortverbindungen sind begreiflich zu finden, wenn man bedenkt, dass es jedenfalls ein Unzialkodex war, den er benutzt (Siehe unten p. 24).

Nach diesem Befunde können wir also hoffen, seine Vorlage mit ziemlicher Sicherheit bestimmen zu können; welcher Art war dieselbe und in welcher Zeit ist sie entstanden? Corn. hat in seinem Ez. die Frage dahin beantwortet, dass ar. der Doppelgänger von A sei, jedenfalls ihm so nahe stehe, dass, wenn man auch nicht gerade beide für identisch erklären könne, doch ar. die charakteristischen Eigentümlichkeiten A's teile. Es wird zunächst darauf ankommen, dieses Resultat zu prüfen.

Für diese Hypothese spricht, dass ar. sehr oft mit A gegenüber B übereinstimmt¹

Ein Plus B gegenüber hat A ar. 24, 5 + κυρίου (ar. 1, als Zusatz zu νόμον A zu προστάγματα); 24, 11 Schluss + τῆς γῆς; 25, 1 (ὁ θεός) + μοῦ; am Schluss + κύριε; 25, 4 Schluss: + εὐλογήσουσιν σε; 25, 9 pr. ἐν vor τῇ ἡμέρᾳ;

¹ Wir sehen dabei von Stellen ab, an denen es sich um καὶ, den Artikel, falls er nicht an Stelle des Relativums steht, oder um die Wortstellung handelt, da hier die Möglichkeit einer Änderung von Seiten des ar. selbst vorliegt; selbstverständlich auch von solchen Stellen, an denen A's Text nicht ganz feststeht.

25, 10 Anfang: pr. ὅτι; 26, 1 pr. Ἴδού (vor λέγοντες); (σωτήριον) + A ἡμῖν, ar. ἡμῶν; 26, 13 pr. κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν; 27, 4 κύριος + ὁ θεός; 27, 5 + αὐτῷ ποιήσωμεν εἰρήνην; 27, 8 pr. ὁ (vor μελετών); 27, 13 pr. ἐν (vor Ἱερουσαλ.).

1b Ein Minus gegenüber B weisen beide auf in 25, 2: B τοῦ μὴ πεσεῖν, A ar. > μή; 25, 8 > κύριος; 26, 3 > ἐλπίδι; 26, 10 > πᾶς ὁς; 26, 18 > πάντες.

1c Veränderte Lesarten gegenüber B haben beide: 24, 14: B βοῇ φωνήσουσιν, A ar. φωνῇ βοήσονται, 24, 23: B ἐκ Σειῶν καὶ εἰς Ἱερουσ., A ar. beide mal ἐν; 27, 12: B ὁ θεός, A ar. κύριος; B κατὰ ἓνα τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ, A ar. τ. υἱοὺς Ἰσρ. κατὰ ἓνα ἓνα.

In einer noch grösseren Anzahl von Stellen weicht 2a allerdings A von ar. ab. Zusätze, die A nicht hat, sind zu verzeichnen: 24, 1 ὀλὴν (τὴν οἰκουμ.); 24, 21: καὶ + ἔσται ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ; 24, 23: τεῖχος + καὶ ἐντραπήσεται ἢ σελήνη καὶ αἰσχυνθήσεται ὁ ἥλιος; 25, 2: εἰς (τὸν αἰῶνα); 25, 5: ὅτι ῥύσῃ αὐτοὺς (ἀπὸ ἀνθρώπων); παρέδωκας + καύσωνα ἐν σκέπῃ νέφους κληματίδα ἰσχυρῶν ταπεινώσεις; 25, 6 ἐπὶ τὸ ὄρος τοῦτο + πότον λυπασμάτων πότον τρυγῶν; 25, 7: ἐν τῷ ὄρει τούτῳ + καὶ παραδοθήσονται ἐν τῷ ὄρει τούτῳ παραδόσει καὶ καταπίεται ἐν τῷ ὄρει τούτῳ; 25, 8: τοῦ λαοῦ + αὐτοῦ; 25, 9: ἡλπίζομεν + καὶ ἡγαλλιώμεθα ἐπ' αὐτῷ; 26, 7: εὐθεΐα + ὁδὸς εὐσεβῶν εὐθεΐα; 26, 8: ἐπὶ τῇ μνείᾳ + σοῦ; 26, 18: οὐ πεσοῦμεθα ἡμεῖς (ἀλλὰ πεσοῦνται); 26, 21: ὀργὴν + αὐτοῦ; ἐπὶ τῆς γῆς + ἐπισκέψασθαι τὴν ἀνομίαν τῶν κατοικοῦντων τὴν γῆν οὕτως; ἀνηρημένους + ἐπ' αὐτῆς ἔτι; 27, 1 μάχαιραν + αὐτοῦ; Ende: + τὸν ἐν τῇ θαλάσσῃ; 27, 3: τεῖχος + αὐτῆς; 27, 5: πάντες (ἐνοικούντες); 27, 7: οὕτως 2° + καὶ αὐτός; 27, 8: τῷ πνεύματι 1° + σοῦ; 27, 11: διὰ τό + αὐτῆς (ξηρανθῆναι); αὐτῶν (οἰκτειρήσῃ und ἐλεήσῃ).

2b Dagegen fehlt auch beim ar. Verschiedenes, was A liest:

4 > ἐπένθησεν οἰκουμένη; 25, 1, 26, 1, 26, 8 > ὡδή;
 5 > αὐτάς; 26, 15 > πᾶσιν (vor ἐνδόξοις); 26, 19 An-
 ng > γάρ; 26, 21 > ἡ γῆ nach κατακαλύψει 27, 4 > οὐκ 2°.

Von A verschiedene Lesarten hat ar. 26, 4 A ἤλπισαν, ar. 2c
 πίσαμεν; 26, 11 A λαός, B ar. λαόν; 26, 14 A ἀναστή-
 ρουσιν ar. ἀναστήσονται; 26, 21 A στόμα, B ar. αἷμα;
 27, 9 A θῶ, B ar. θῶσιν; 27, 13 A ἀπὸ ἀνατολῶν B ar.
 ἀπολόμενοι.

Aus dieser Übersicht wird hervorgehen, dass ar. nicht
 als der stete Begleiter von A zu bezeichnen ist. Das zeigt
 schon Gruppe 1a. A ar. haben allerdings manche Zusätze,
 die B nicht hat, aber zum Teil sind sie derart, dass eine
 Abhängigkeit von A daraus nicht geschlossen werden kann,
 weil ar. resp. seine Vorlage auch selbständig eine solche
 Ergänzung vorgenommen haben könnten, z. B. die Hinzü-
 gung von ὅτι, ἐν, τῆς γῆς (24, 11) u. s. w.; in andern Fällen
 wieder unterscheiden sich die Zusätze doch auch z. B. 24, 5
 5, 1. Das, was übrig bleibt, könnte aus einer gemeinsamen
 Quelle (etwa der Hexapla) stammen, so 25, 4 26, 13 27, 5.

Lässt sich sonach hieraus eine Abhängigkeit weder be-
 weisen, noch auch nur wahrscheinlich machen, so muss um-
 gekehrt gelten, dass 2a nicht gegen eine solche sprechen
 würde. Die hier verzeichneten Hinzufügungen könnten in die
 Vorlage des ar. eingedrungen sein, nachdem die Abschrift von
 A genommen war; man würde bloss daraus schliessen können,
 dass der Text von A reiner erhalten ist als der von ar.

Auch aus No. b lässt sich weder für noch gegen etwas
 entscheiden; die Auslassungen sind alle so beschaffen, dass
 sie auf Zufall resp. Nachlässigkeit beruhen können; so sind
 24, 4 bei dem ar. verschiedene Worte ob homoiotel. ausgefallen.

Sonach bleibt nur noch No. c übrig. Für die Abhängig-
 keit von A würde 1c sprechen; allein die Lesarten sind
 hier so wenig charakteristisch 24, 14 27, 12, oder könnten

selbständige Änderungen sein 24, 23, dass hieraus sich wieder nichts Bestimmtes entnehmen lässt. Entschieden wird die Frage durch 2 c, denn hier haben wir in der That eigentümliche Lesarten A's, die ar. nicht teilt, und alle sonstigen Erklärungen wären nicht imstande, diesen Unterschied zu verwischen. Als Resultat muss deshalb festgehalten werden: ar. ist nicht von A abhängig.

Zu einem ähnlichen Ergebnis gelangt man, wenn man das Verhältnis zu S untersucht. Einzelheiten brauchen hier nicht mitgeteilt zu werden, es genügt, darauf hinzuweisen, dass ar. fast sämtliche Zusätze, die er zu A hatte, auch gegenüber S hat; dass ar. verschiedene Eigentümlichkeiten von S nicht wiedergibt z. B. 24, 5 διεσκέδασαν; 24, 1 πάντα vor ἐνοικοῦντας; 26, 10 πᾶς ὃς; 26, 16 ἐγενήθη vor ἡμῖν u. s. w. und dass auch sonst Abweichungen vorhanden sind: 24, 17 S ἡμᾶς, ar. ὑμᾶς; 27, 4 S κύριος, ar. θεός; 27, 8 S σοῦ, ar. σύ u. s. w.

Jedenfalls ist das Verhältnis zwischen beiden nicht derart, dass man S als Vorlage von ar. vermuten könnte. Danach werden wir überhaupt darauf verzichten müssen, in einer unserer Unzialen diese Vorlage zu finden, und es kann sich nun bloss noch darum handeln, ob etwa eine der mit G vorgenommenen Recensionen es sein könnte, also ob es Origenes, Luc., oder Hes. ist.

Bei einem Vergleich mit syr. (vgl. unten) ergibt sich aber, dass auch das unmöglich ist; nicht nur hat ar. zahlreiche Zusätze, die bei syr. fehlen, sondern es fehlt auch umgekehrt bei ar. vieles, was syr. hat z. B. 24, 20 σάλω σαλευθήσεται ἡ γῆ 24, 23 ἐν τῷ ὄρει 26, 8 κύριος und αὐτοῦ (nach λαός) u. s. w., ja selbst direkte Widersprüche finden sich z. B. 26, 4 syr. ἤλπισαν ar. ἤλπισαμεν.

Ein besseres Resultat erhält man, wenn man ar. mit Luc. vergleicht. Beide stimmen überein: 24, 23 + καὶ ἐντρα-

~~25~~ 5 παρέδωκας + καύσωνα u. s. w. 25, 6 ἐπὶ τὸ ὄρος
~~25~~ 6 τοῦ + πότον λιπασμάτων; 25, 7 + καὶ παραδοθήσονται;
~~25~~ 9 ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ; 26, 1 λέγοντες (vor ἰδοὺ) u. s. w. —
~~25~~ 2 > μή; 25, 8 > κύριος; 26, 18 > πάντες u. s. w.

Restlos jedoch lässt sich ar. auch aus Luc. nicht be-
 greifen; sehr oft fehlen bei ihm Stellen, die Luc. eigen-
 tümlich sind, oder man erkennt, wenn Übereinstimmung
 vorhanden ist, dass diese erst künstlich hervorgerufen wurde,
 indem einem ursprünglich nicht Luc.'schen Texte später
 jene Lesarten aufgepfropft wurden. Deutlich kann man das
 an 25, 7 sehen; ar. hat genau wie Luc. καὶ παραδοθ. u. s. w.,
 aber als Zusatz zu χρίσονται μύρον ἐν τῷ ὄρει τούτῳ,
 während Luc. die Worte hinter μύρ. hatte. So kommt es,
 dass ar. ἐν τ. ὄρ. 3× in diesem Verse hat, weil er die
 Luc.'sche Lesart noch zu Θ hinzufügte.¹

Bezüglich des Hes. endlich ist dasselbe Resultat zu ver-
 zeichnen. Vielfach stimmt er mit ihm überein: 24, 1 ὀλῆν
 (τ. οἰκ.); 24, 5 νόμον + κυρίου; 25, 4 + εὐλογήσουσιν σε;
 25, 5 + ὅτι ῥύση αὐτούς; 25, 10 Anfang ὅτι; 26, 4 ἠλπίσαμεν;
 27, 3 τεῖχος + αὐτῆς; 27, 4 κύριος + ὁ θεός; 27, 5 πάντες
 (οἱ ἐνοικοῦντες). Doch erstreckt sich diese Übereinstimmung
 nicht über alle Stellen.

Lässt sich also auch aus keiner der vorhandenen Recen-
 sionen Θ's der Text von ar. erklären, so ist doch so viel
 sicher, dass er von ihnen, wenigsten von Luc. und Hes.,
 abhängig ist. Da es nun unwahrscheinlich ist, dass der

¹ Zur Verdeutlichung möge folgende Skizze dienen:

Θ: χρίσ. μύρ. —————

Luc: χρίσ. μύρ. ————— καὶ παραδοθ. ἐν τ. ὄρει τούτ. παραδόσει

ar: χρίσ. μύρ. ἐν τ. ὄρει τούτ. καὶ παραδοθ. ἐν τ. ὄρει τούτ. παραδόσει

Θ: ————— ἐν τ. ὄρει τούτῳ.

Luc: καὶ καταπίεται ἐν τ. ὄρει τούτῳ.

ar: καὶ καταπίεται ἐν τ. ὄρει τούτῳ.

Verfasser jener Handschrift nach den beiden Recensionen planmässig den Text von Θ bearbeitet hat, so ist anzunehmen, dass der Text von Θ allmählig nach ihnen umgestaltet ist, jedenfalls unter dem Gesichtspunkte, Θ 's Text immer mehr zu glätten und \mathfrak{H} anzupassen; daher auch besonders die vielen Ergänzungen der in Θ angenommenen Lücken.

Dieser Prozess wird viele Jahre gedauert haben, denn es musste schon eine geraume Zeit verflossen sein, bis die Arbeiten jener beiden Männer offizielle Anerkennung erlangten, und dann wieder werden auch die Jahre in Anschlag zu bringen sein, die vergingen, ehe beide Recensionen neben einander gebraucht wurden, so dass die Handschriften durch beide beeinflusst werden konnten.

Die erste Stufe dieses Prozesses stellen wahrscheinlich unsere Unzialen besonders A und S dar; gar mancherlei Zusätze und Änderungen finden sich hier, welche dies beweisen. Da bei ar. diese Umgestaltung in noch höherem Masse sich zeigt, werden wir hier eine weitere Stufe vor uns haben. Damit dürfte die Grenze des Zeitalters, in das ar. zu setzen ist, wenigstens nach oben, einigermaßen gegeben sein: Jedenfalls nach 400. Andererseits ist auch eine Grenze nach unten vorhanden, da die Handschrift des ar. selbst wohl noch zu den Unzialen rechnet.

Man kann dies an der Wiedergabe des Namens $\tau\rho\iota\upsilon\kappa\omicron\upsilon\sigma\upsilon\omega\nu$ 27, 12 sehen. ar. hat $\text{Kopou}\omega\nu$ als Namen aufgefasst, dagegen den ersten Bestandteil mit $\rho\acute{\iota}\nu\epsilon\varsigma$ zusammengebracht und übersetzt deshalb انف كورون ; eine solche Silbentrennung lässt sich aber am besten bei einem Unzialkodex verstehen. Dasselbe beweisen auch die eigentümlichen Versabteilungen, denn wenn ar. nicht Unzialen ohne Punktation vor sich gehabt hätte, würde er den Text schwerlich auf eigene Hand in Abschnitte haben zerlegen können.

Das wahrscheinlichste würde demnach sein, als Zeit das Jahrhundert anzunehmen.

Ausser dem bis jetzt angeführten Material muss zur Kontrolle noch die durch Origenes geschaffene Textgestalt \mathfrak{G} , wie sie uns glücklicherweise in der syro-hexaplaris erhalten ist und dann noch die sogenannte Itala oder vetus latina berücksichtigt werden¹. Freilich ist das Hauptwerk die zuletzt genannte Tochterversion, das von Sabatier, ganz auf Citate aus Kirchenvätern gegründet, weshalb Cornill sein Zeugnis ganz verwirft. Doch wird es immerhin möglich sein, natürlich stets mit der nötigen Zurückhaltung, auch die Lesarten bei Sab. als Zeugnis zu verwenden.

Damit wären die äusseren Hilfsmittel zur Herstellung eines reinen Textes für \mathfrak{G} erschöpft, und es müsste nun eigentlich die Kritik aller dieser Varianten erfolgen. Doch da wir dazu erst die Eigenart \mathfrak{G} 's kennen müssen, um zu unterscheiden, was \mathfrak{G} 's Eigentum ist und was nicht, so kann die Kritik nach inneren Gründen erst später erfolgen. Wir gehen deshalb dazu über, eine Charakteristik \mathfrak{G} 's als Übersetzer zu geben.

Da es auf die Vorlage \mathfrak{G} 's ankommt, so muss untersucht werden, in welcher Weise \mathfrak{G} diese Vorlage übersetzt hat. Dies Beginnen könnte von vorn herein aussichtslos erscheinen, denn wir können \mathfrak{G} bloss durch \mathfrak{H} kontrollieren, aber gerade \mathfrak{H} ist es ja, den wir eventuell nach \mathfrak{G} verbessern wollen. So scheint man sich immer im Kreise zu drehen. Indess die Sache sieht schlimmer aus, als sie in Wirklichkeit ist; denn es ist kaum anzunehmen, dass ganz \mathfrak{H} und ganz \mathfrak{G} verderbt ist, sondern in sehr vielen Stellen werden beide intakt sein, sodass man einen mit dem andern vergleichen kann; oder es wird vielleicht \mathfrak{H} unversehrt sein, während

¹ Die übrigen Tochterversionen konnten wegen mangelnder Sprachkenntnis nicht verwendet werden.

Θ's Text beschädigt ist, dann würde Θ nach Η verbessert werden können; an anderen Stellen wird es dann vielleicht umgekehrt der Fall sein. Nur solche Stellen, an denen beide verderbt sind, können auf diese Art nicht geheilt werden.

Wir halten uns zunächst nur an die Stellen der ersten Klasse, von denen sicher ist, dass Η dem Griechen vorgelegen hat. Von diesen Stellen müssen dann noch die ausgeschieden werden, an denen Θ's Text selbst nicht in Ordnung ist; nur da, wo wir sicher eine eigentümliche Lesart des Luc. oder Hes. ermittelt haben, können wir nach Ausscheidung derselben Θ doch noch zum Vergleich heranziehen.

Bei dieser Kontrolle Θ's durch Η müssen wir aber auf drei Punkte unser Augenmerk richten: 1. Darauf wie die Kenntnisse Θ's beschaffen sind; 2. wie die Art ist, in der er übersetzt; 3. ob sich in seiner Übersetzung eine Beeinflussung durch die ihm eigene Gedankenwelt bemerkbar macht. Von der Beantwortung dieser Fragen hängt der Wert der Übersetzung Θ's ab.¹

¹ Es könnte scheinen, als ob ein Moment und zwar ein wesentliches ausser Acht gelassen wäre: Die Erforschung der Sprache selbst, in der Θ schrieb. Denn selbst wenn man auf die Nachweise verzichten wollte, welche darthun können, dass Θ's Übersetzung in der „hellenistischen Weltsprache“, um einen Ausdruck Deissmanns zu gebrauchen, verfasst sind; selbst wenn wir dies als etwas allgemein Anerkanntes ansehen wollten, könnte es sich immer noch darum handeln, ob die Übersetzung ein Denkmal der Literatur- oder Umgangssprache ist. Eine solche Untersuchung, wie sie z. B. von Blass für den Hebräerbrief durch Beobachtung des Hiatus geführt ist (Grammatik der neutestl. Gräcität), kann ja grossen Nutzen haben, indem sie die literarische Bildung des Verfassers aufweist. Allein für Θ würde sie zwecklos sein, denn wir haben ja kein freies künstlerisches Produkt, sondern nur eine Übersetzung vor uns; infolgedessen würde das Material, durch das jene Frage entschieden werden könnte, zu klein sein. Aber selbst, wenn sie beantwortet wäre, könnte diese Erkenntnis nicht viel helfen. Denn gehört Θ der Umgangssprache an, so würde das darauf hinweisen, dass die Übersetzung gewissermassen aus der Gemeinde heraus entstanden sei und die Approbation der Gemeinde erhalten habe. Gibt das eine

1. Die Kenntnisse G's.

a. *Lexikon.*

Abzusehen ist von solchen Übersetzungen, die weniger durch lexikalische Unkenntnis als vielmehr durch Ungeschicklichkeit entstanden sind. Dagegen sind sowohl die besonders glücklichen und guten, als auch die gänzlich falschen Übertragungen zu erwähnen. Zu der ersten Klasse sind etwa zu rechnen: אֲרִיבֹת 24, 18 — θυρίδες, wie 'A in Gen. 7 und 8 übersetzt, während G hier καταράται hat; מְלוֹנָה 24, 20 — ὀπωροφυλάκιον; קָרַב 24, 21 — ἐπάγειν τὴν χεῖρα; כְּמַעַן 26, 20 — μικρὸν ὅσον ὅσον; קִלְקַל 27, 1 — σκολιός; מִדְּמָה 27, 8 — μάχομαι שְׂבִלָה 27, 12 — διώρυξ.

Als falsch sind anzuführen: מִדְּמָה 24, 19 — ἀπορία ἀπορηθήσεται. Es ist von der Bewegung, nicht von der Bedrängung der Erde hier die Rede. Schleus. meint die Übersetzung durch den Mittelbegriff des Schwankens hindurch verstehen zu können: die Erde schwankt; G hätte aber dies schwanken = unschlüssig sein gefasst. In der That eine treffliche Erklärung! Besser sucht Scholz es als Lautnachahmung oder Transskribierung zu deuten. Unrichtig ist auch 24, 2 Ende: נֶשֶׁה (der, der darleiht, Gläubiger) = ὀφείλων. Sonst wird es übersetzt mit τίθημι Neh. 5, 10 und נֶשֶׁה =

gewisse Garantie für die Richtigkeit der Übertragung, so könnte doch andererseits die eigentliche Übertragung von einem ungebildeten Menschen angefertigt sein und trotz der kirchlichen Anerkennung sich manche Fehler erhalten haben (vgl. die Vulgata). Gehört G dagegen zur Literatursprache, was das wahrscheinlichste ist, so könnte die Übersetzung zunächst für den Privatgebrauch bestimmt gewesen sein, also immerhin nicht so sicher sein wie eine von der Gemeinde anerkannte Arbeit, aber sie könnte ja später diese Approbation noch erhalten haben, als sie in den kirchlichen Gebrauch überging. Weder aus dem einen, noch aus dem andern lässt sich für die Güte der Übersetzung ein Schluss ziehen.

κατεπείγων Ex. 22, 24, oder es wird durch ὀφείλω und δάνιον ausgedrückt: וְיָגֵר בְּיָדֶיךָ וְשָׂא — δ ὀφείλει σοι ὁ πλησίον Dtr. 15, 2, ähnlich 24, 10; und Dtr. 24, 11 וְשָׂא בְּיָדֶיךָ בְּתֶמֶךָ — οὐ τὸ δάνιον σου ἐστὶν ἐν αὐτῷ. Während aber in diesen Stellen schliesslich doch der richtige Sinn herauskommt, wird in anderen das gerade Gegenteil erreicht. וְשָׂא — ὑπόχρεως I. Sam. 22, 2 Jes. 50, 1; — δανειστής II. Reg. 4, 1, ψ 109, 11; — ὀφελεῖν Jer. 15, 10. In der letzten Stelle sagt der Prophet: Ich bin kein Darleiher, und nicht leiht man mir dar, also: Ich bin kein Gläubiger und auch kein Schuldner; bei Θ heisst es dagegen: ich bin kein Schuldner und auch kein Gläubiger. Dieselbe Verwechslung liegt auch Jes. 24, 2 vor.

Abgesehen davon müssen aber die lexikalischen Kenntnisse als gute bezeichnet werden; dasselbe gilt auch von den grammatischen resp. syntaktischen.

b. Grammatik.

Eigentlich würde es genügen wie beim vorigen Abschnitt eine Auswahl zu treffen, doch soll die Untersuchung hier auf breiterer Grundlage geführt werden, weil die Entscheidung der Frage so sehr wichtig ist. Zur besseren Übersicht wird auch die Anzahl der mit Ἡ verglichenen Stellen angeführt werden, nachdem vorher diejenigen ausgeschieden worden sind, an denen Θ einen anderen Text als Ἡ zu haben scheint und ebenso die, an denen Θ's Text selbst nicht feststeht. Doch wird immer bloss ein Beispiel angeführt werden, die übrigen nur nach Cap. und Vers.

1. Pronomen.

α. pron. person.

Abgesehen von 25, 1 kommen 4 Stellen in Betracht. וְנִי 27, 3 wird richtig durch ἐγὼ wiedergegeben; ebenso בְּנִי

27, 12 durch ὑμεῖς und 24, 14 durch οὔτοι. In 27, 11 wird der Nominalsatz 24, 14 mit feinem Verständnis durch ὁμοῦς ἐστὶν umschrieben.

β. pron. suffix. 39 Stellen (43 + 25 sind ausgeschieden).
κ. Suff. beim Verb.

1. Sg. desselben. Das Suff. der 3. Sg. fem. wird ausgedrückt durch αὐτός im Acc. 24, 1. 26, 6; 2. Sg. m. — σέ 25, 1; 1. Sg. וָאֲנִי — ἴσῃ με 27, 4. Dem Übersetzer ist also wohlbekannt, dass die Suff. bei 24, 1 nicht bloss den Dat. wie gewöhnlich, sondern auch den Acc. bezeichnen können. 1. Pl. וָאֲנִי — σώσει ἡμᾶς 25, 9.

2. Plur. desselben 2. Sg. m. — σέ 25, 3(2°). 1. Pl. — ἡμᾶς 26, 13.

Ein Inf. mit Suff. findet sich 27, 9 וְשֹׁמֵר und ist richtig aufgelöst durch δταν θῶσιν; ähnlich das Part: וְשֹׁמֵר und וְשֹׁמֵר — ὁ ποιήσας αὐτούς, ὁ πλάσας αὐτούς 27, 11.

2. Suff. beim Subst.

1. Sg. desselben. 1. Sg. וָאֲנִי τὸ πνεῦμά μου 26, 9 vgl. 26, 20; 2. Sg. m. וָאֲנִי τ. ὄνομά σου 25, 1 26, 13—26, 11 26, 16. Nur 26, 19 ist, falls hier nicht ein anderer Text vorliegt, eine Präposition hinzugefügt מִלֵּךְ = ἡ δρόσος ἡ παρὰ σοῦ; wahrscheinlich soll dadurch die Beziehung auf Gott deutlicher hervorgehoben werden. 3. Sg. m. וָאֲנִי — τὴν ὄψιν αὐτοῦ 25, 11; 3. Sg. f. wird an zwei Stellen überhaupt nicht ausgedrückt: 24, 2, wo כְּנַבְרַתָּה — ὡς ἡ κυρία ist und 24, 20 וָאֲנִי — ἡ ἀνομία. Nimmt man an, dass 24, 2 denselben Text wie 24, 1 hat, so stehen zwei Möglichkeiten offen: 1. 24, 2 hat aus Unkenntnis וָאֲנִי für ein Nomen mit der fem. Endung תָּה angesehen; in 24, 2 ist jedoch diese Annahme unmöglich. So bleibt bloss noch 2. übrig, dass 24, 2's Übersetzung auf Absicht beruht und zwar auf der, seinem Original durch Anwendung desselben Stils nahe zu kommen. Während sich im Hebräischen die Suff. leicht

an das Wort anschliessen, hätte Θ sie durch ein besonderes Wort wiedergeben müssen, und das wäre in 24, 2 schwerfällig gewesen; denn hier kam es gerade auf die scharfe Gegenüberstellung der einzelnen Glieder an. Und in 24, 20 wäre es unschön gewesen zu übersetzen: κατήχουσεν ἐκ' αὐτῆς ἡ ἀνομία αὐτῆς. Hier hätten wir also zwei Fälle, in denen zu Gunsten eines guten Stils die Grammatik vernachlässigt wäre. — 3. Pl. לִּפְנֵי הַמָּוֶל — βοῦν φωνήσουσιν 24, 14.

2. Pl. desselben. 2. Sg. m. לִּפְנֵי הַמָּוֶל — τὰ προστάγματα σου 26, 9; 26, 20 (hier ist allerdings zweifelhaft, ob Θ das Nom. im Sg. oder Pl. liest). 3. Sg. mit לִּפְנֵי הַמָּוֶל — τὰς χεῖρας αὐτοῦ 25, 11; 3. Sg. f. לִּפְנֵי הַמָּוֶל — τὸ πρόσωπον αὐτῆς 24, 1—26, 17. 21; 1. Pl. לִּפְנֵי הַמָּוֶל — ὁ θεὸς ἡμῶν 25, 9.

1. Suff. bei Praep.

2. Sg. m. לִּפְנֵי הַמָּוֶל — ἐφ' ὑμᾶς 24, 17 (der Pl., weil לִּפְנֵי הַמָּוֶל mit dem Pl. übersetzt wird) 26, 3. 13. 3. Sg. m. לִּפְנֵי הַמָּוֶל — ἦ. Zu לִּפְנֵי הַמָּוֶל 25, 9 und der verschiedenen Übersetzung vgl. unter 5. 1. Pl. לִּפְנֵי הַמָּוֶל 26, 12 (2°) — ἡμῖν. 3. Pl. לִּפְנֵי הַמָּוֶל — αὐτῶν 26, 14. Falls Θ hier denselben Text wie Ξ hat, wird dies wieder so zu erklären sein, dass ἡρεῖ πᾶν ἄρσεν αὐτῶν dem Verfasser ein besseres Griechisch dünkte als αὐτοῖς.

γ. pron. demonstr. 15 Stellen; (2 scheiden aus).

8 fallen auf לִּפְנֵי הַמָּוֶל , das stets richtig durch οὗτος wiedergegeben wird (zu לִּפְנֵי הַמָּוֶל in 25, 9 vgl. unter 5).

Hierzu kommt noch לִּפְנֵי הַמָּוֶל , immer in Verbindung mit לִּפְנֵי הַמָּוֶל , 6 Stellen, die durch ἐκεῖνος übersetzt worden.

δ. der Artikel. 77 Stellen bleiben nach Streichung von 24 + 6.

Durch den griechischen Artikel wird לִּפְנֵי הַמָּוֶל wiedergegeben 66 mal; 11 mal > er bei Θ , was aber durchaus gerechtfertigt ist; denn 9 mal folgt auf ein determiniertes Subst. לִּפְנֵי הַמָּוֶל oder לִּפְנֵי הַמָּוֶל und 2 mal (26, 9 בלילה, 26, 16 בצר) ist es ebenso gut möglich, den Artikel zu lesen oder nicht.



ε. pron. relat.

וְשֵׁן 24, 2 und 27, 1 steht der Text für Θ nicht fest.

תּוּ 25, 9 siehe unter ל.

ז. pron. interrog.

מִי 27, 4 = τίς; מַה 27, 7 = μή.

2. Verbum.

α. Die Konjugationen.

Sie werden sorgfältig unterschieden z. B. הִלָּךְ 24, 2 = $\rho\epsilon\acute{\iota}\zeta\omega\nu$, הָלַךְ = $\delta\alpha\nu\epsilon\iota\zeta\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$. In einigen Fällen wird lers punktiert: Statt Pual das Qal 24, 10 כָּסַם = $\kappa\lambda\epsilon\acute{\iota}\sigma\epsilon\iota$, 22 כָּסַם und כָּסַם = $\sigma\upsilon\nu\acute{\alpha}\zeta\omicron\upsilon\sigma\iota\nu$, $\acute{\alpha}\pi\omicron\kappa\lambda\epsilon\acute{\iota}\sigma\omicron\upsilon\sigma\iota\nu$. וְשֵׁן = $\iota\nu\tau\alpha\iota$ 26, 1; וְשֵׁן = $\sigma\upsilon\nu\acute{\alpha}\gamma\epsilon\tau\epsilon$ 27, 12. Statt des Niph.

Qal: 27, 13 וְשֵׁן = $\sigma\alpha\lambda\pi\iota\acute{o}\upsilon\sigma\iota\nu$. Statt Hiph. das Qal 19 וְשֵׁן = $\pi\epsilon\sigma\epsilon\acute{\iota}\tau\alpha\iota$. Statt Qal das Hiph. 26, 14 וְשֵׁן = $\iota\sigma\tau\acute{\eta}\sigma\omicron\upsilon\sigma\iota\nu$. Grammatisch sind die Formen nicht antbar.

β. Die Tempora.

α. Im allgemeinen.

Bisweilen scheinen die Tempora verwechselt zu sein, h beruht das wieder bloss auf anderer Punktation. So 4 וְשֵׁן = $\eta\lambda\iota\upsilon\sigma\alpha\nu$, umgekehrt 26, 9 וְשֵׁן = $\mu\acute{\alpha}\delta\epsilon\tau\epsilon$. $\mu\iota\lambda\iota\chi$ 26, 13 וְשֵׁן (בְּעֵלָה) = $\kappa\tau\acute{\eta}\sigma\alpha\iota$ $\eta\mu\acute{\alpha}\varsigma$. Vgl. noch וְשֵׁן 16; וְשֵׁן 24, 1; וְשֵׁן 26, 3; וְשֵׁן 26, 10; וְשֵׁן 26, 14. β Im besonderen.

1. Gebrauch des Perfekts.

Abgesehen von den 20 Stellen, an denen der Text nicht ist, wird das Perf. 28 \times durch ein Tempus der Vergangenheit übersetzt; meistens durch den Aor., doch auch das Impf. oder Perf.; das Praes. steht 24, 6 וְשֵׁן = $\mu\alpha\iota$, das Fut. an 8 Stellen.

Beweist dadurch der Übersetzer, dass ihm die Eigenheiten des hebräischen Perf. wohl bekannt sind, so ist

doch die Anwendung im einzelnen Falle nicht ganz klar. Während er nämlich in Kap. 24 v. 4 und 5 sämtliche Perf. durch den Aor. übersetzt, wird in v. 6 zunächst das Praes. und dann das Fut. gewählt, das dann auch in v. 7 beibehalten wird.

Das kann nicht deshalb geschehen sein, weil die Schilderung der Verwüstung auf die Zukunft bezogen wird, denn v. 8 wird ebenso plötzlich wieder zum Perf. πέπαιται zurückgelenkt, das auch fernerhin (z. B. v. 10 ήρημώθη = הָרָמוּ) beibehalten wird, um dann wieder durch das Fut. abgelöst zu werden (v. 10 יָסַד = κλείσει). Ähnlich liegt der Fall in 24, 19 (2°) und 24, 23. Da man ferner kaum annehmen kann, dass G überall einen anderen Text gehabt hätte, so bleibt als Grund für diesen auffälligen Wechsel bloss die Möglichkeit übrig, entweder grammatische Unkenntnis anzunehmen, was aber gerade durch jene Übersetzungen widerlegt wird, oder Flüchtigkeit des Verfassers, oder endlich Abänderung von späterer Hand.

Perfect. mit 1 consec.

7 Stellen scheiden aus; an den übrigen 23 wird es immer durch καί mit dem Fut. übersetzt. So wenn das vorhergehende hebräische Tempus auch einen Futurbegriff darstellt 24, 6 u. s. w., oder wenn ein neuer Zeitabschnitt eingeleitet wird 24, 2 u. s. w.

2. Gebrauch des Imperf.

Das Impf. wird 29× richtig durch das Fut. wiedergegeben; nur an einer Stelle erregt dies Bedenken: 26, 5; denn da הָיָה vorhergeht, welches mit einem Tempus der Vergangenheit (κατήγαγες) übersetzt ist, so hätte auch das folgende Impf. שָׁמַיְלָה durch dieselbe Zeitsphäre ausgedrückt werden müssen, also hier ein Perf., nicht aber ein Fut. (καταβαλεῖς)

10× wird dafür ein Tempus der Gegenwart (Praes. ode Aor.) gewählt z. B. 25, 2 26, 11;

5 \times ein Tempus der Vergangenheit (Impf. oder Aor.)
 B. 24, 9. Ein Particip. steht 26, 11 γνόντες = יחוו; ein
 Imperat. 26, 12 תשפת = δός, die in dem Tempus liegende
 Aufforderung ist also richtig erkannt.

Das Imperf. mit 1 consec. wird nicht so regelmässig wie
 das Perf. übersetzt, sondern den verschiedensten Zeitsphären
 angepasst. So 25, 9 וישענו וישיענו = δός, die in dem Tempus liegende
 Aufforderung ist also richtig erkannt. Ähnlich 24, 18 וירעשו = καὶ σεισθήσεται; allerdings ist hier
 das vorhergehende כי נפתחו mit ἀνεψχθησαν wiedergegeben,
 und man sollte nun erwarten, dass das fortführende Impf.
 mit 1 ebenfalls durch die Vergangenheit übersetzt würde.
 Dagegen steht 26, 14 das richtige Tempus: פקדת ותשמידם
 ותאבדו = ἐπήγαγες καὶ ἀπώλεσας καὶ ἤρες. Nach einem
 vorhergehenden Imperat. ist 26, 2 ויבא asyndetisch ange-
 schlossen durch εἰσελθέτω ebenso 26, 11 ויבשו = αἰσχυ-
 νθήσωνται (oder -θήσονται).

3. Der Imperat.

5 Stellen können nicht berücksichtigt werden, an den
 übrigen 4 wird richtig der Imperat. gesetzt.

4. Der Infinit.

I. constr. 5 Stellen scheiden aus; an den übrigen wird
 er 2 \times durch den Inf. ausgedrückt: 24, 10 מבוא = τοῦ (μὴ)
 εἰσελθεῖν; 26, 17 ללדת (τοῦ) τεκεῖν. 5 \times wird er in einen
 Satz aufgelöst: 24, 13 כנקף = ὃν τρόπον εἰάν τις καλαμήση-
 ται; 25, 10 כהרוש = ὃν τρόπον πατοῦσιν; 27, 7 כמכת מכהו
 = ὡς αὐτὸς ἐπάταξεν vgl. v. b; 27, 9 הסיר = ὅταν ἀφέλω-
 νται; בשומו = ὅταν θῶσιν.

Der Inf. absol. wird 4 \times durch ein dem Verb. ent-
 sprechendes Nomen umschrieben z. B. פור התפוררה = ἀπορία
 ἐπορηθήσεται 24, 19; ähnlich in v. a und 24, 3; 2 \times ist die
 Überlieferung schwankend; vgl. auch 26, 3. 4.

5. Particip.

Von 16 Stellen ist abzusehen. 27 \times wird ein Part. ge-
 Zeitschrift f. d. alttest. Wiss. Jahrg. 22. I. 1902.

setzt, 3 × tritt ein adj. dafür ein בצורה, נשעבה — ὄχυρός 25, 2 26, 5; רמה — ὑψηλός 26, 11. 2 × ein Subst. מים — νεκροί 26, 14 26, 19, wozu noch רמאים 26, 14 — λατοί gerechnet werden kann. Ein Verb. erscheint 24, 1 nach ונה ונה und 27, 7 bei מכדו und ונה. Endlich wird 26, 19 שני einfach durch ol ἐν verständlich gemacht.

γ. Konstruktion des Verb.

Eigentümlich ist 25, 8 המות בלע — κατέπεν ὁ θάνατος, aber grammatisch ist sie möglich.

Als Resultat wird demnach festgestellt werden können, dass Θ mit den Eigentümlichkeiten des hebräischen Verb. wohl vertraut ist; dass ihm bezüglich der Tempora hin und wieder einige Schnitzer passieren, muss zugegeben werden, ist aber bei der Schwierigkeit der Materie leicht erklärlich.

3. Nomen.

Es wird genügen, die Verbindung des Nom. im stat. constr. zu verfolgen. Sie wird überall, soweit der Text dies beobachten lässt, richtig wiedergegeben und zwar meist, indem das abhängige Nom. in den Gen. tritt. Bisweilen wird es auch durch ein adj. übersetzt: 24, 5 ברית עולם — διαθήκη αἰώνιος; 24, 6 אנש מער — ἄνθρωποι ὀλίγοι; 27, 11 עם בינות — λαός ἔχων σύνεσιν. 25, 12 folgen wie bei Η zwei Genitive; 27, 6 wird מני תבל durch einen Begriff umschrieben — οἰκουμένη. Eine Verbindung, die bei Η nicht vorliegt, erfolgt 26, 18 רוח ישועת — πνεῦμα σωτηρίας.

Zu bemerken ist noch, dass מן 25, 1 von Θ als מן gelesen worden ist.

4. Partikeln.

α. Adverb. Interject.

ל — οὐ 3 ×; — οὐ μή 5 ×. בל (26, 18 scheidet aus) — οὐ μή 26, 10 26, 14; — οὐ 26, 11; — μή 26, 10.

הנה — ἰδοὺ 24, 1 25, 9 26, 21; מִן — οὐαί 24, 16; מִן — οὐκ ἔστιν 27, 4; מִן — γένοιτο 25, 1; כֵּן — οὕτως 26, 17; מִן — μικρόν 26, 20; שָׁם — ἐκεῖ 27, 10.

Bei כֵּן 24, 13; מִן 26, 12; לִבְךָ 26, 13; מִן 27, 4; מִן 26, 21 steht für Θ der Text nicht fest.

β. Conjunctionen.

1. Von den 72 Stellen an denen 1 vorkommt, scheiden 7 (darunter 3 an denen es bei Θ fehlt) + 6 aus. 52 \times wird es durch καί übersetzt und 7 \times durch andere Partikeln, nämlich durch δέ 26, 11. 19 27, 3. 12; ἵνα 26, 10; ὅτι 24, 6; γάρ 24, 20. In diesen Fällen liegt aber fast stets eine besondere Veranlassung vor, weshalb καί nicht gewählt ist. Denn 26, 11 ist מִן וְיִשָּׁא sehr geschickt durch das Partic. γρόντες wiedergegeben, dann konnte aber nicht καί stehen; an den drei anderen Stellen wird durch 1 ein Gegensatz eingeleitet, der mit feinem Sprachgefühl berücksichtigt wird. ἵνα in 26, 10 könnte auffällig erscheinen, es hätte vielleicht auch wörtlicher ausgedrückt werden können, aber am klarsten ist doch וְכֵן יִשָּׁא — ἵνα μὴ ἴδῃ. Die einzige Übersetzung, die man, wenn auch sachlich nicht für falsch, so doch für unschön halten muss, ist die der beiden letzten Stellen; dass Θ hier etwa כִּי vor sich gehabt hätte, würde erst dann anzunehmen sein, wenn jede andere Erklärung unmöglich ist; hier aber scheint in der That jene Übersetzung beabsichtigt zu sein.

כִּי 8 Stellen fallen weg. Sonst wird es mit γάρ übersetzt 6 \times ; mit ὅτι 3 \times ; mit διότι 2 \times . כֵּן עַל — διὰ τοῦτο 4 \times z. B. 24, 6. לִכֵּן — διὰ τοῦτο 26, 14 27, 9. מִן — ἐάν 24, 13 (27, 7 fällt weg). כִּמְשַׁךְ — ὅν τρόπον 25, 11. כִּמְשַׁךְ — (καὶ) ὡς 26, 17 (26, 18 f. weg). עַד — ἕως 26, 20.

מִן 26, 8. 9. 11; מִן 27, 5; מִן 27, 3 anderer Text.

γ. Praepositionen.

2. Von 59 Stellen scheiden 24 aus.

12 × wird es durch ἐν übersetzt (incl. 25, 10). Es steht in Verbindung mit χώρα, γῆ u. s. w., ferner bei ἡμέρα, θλίψις u. s. w. An einer Stelle scheint es dem griechischen Sprachgeist zuwider zu laufen 25, 10: Stroh dreschen ἐν ἀμάξαις; sollte man nicht eher einen Dat. instrument. erwarten? Um diese Inkonsequenz zu erklären, könnte man auf 25 zurückgehen, das wegen seiner Eigentümlichkeit nicht ganz bei Seite geschoben werden sollte; doch vgl. Win. § 2 Anmerk. 15: Dass ἐν den casus instrument. bezeichnet, ist mit Einschränkung wahr.

Fast ebenso häufig wird 2 durch ἐπί wiedergegeben 8 ×, ohne dass sich ein Grund finden liesse, weshalb das eine Mal ἐν, das andere Mal ἐπί gesetzt wird. So wird ὁρος und γῆ auch mit ἐπί verbunden, und an anderen Stellen könnte ἐν genau so gut stehen (εὐφραίνεισθαι, κράζω); nur ἐλπίζω ἐπί, εἰσελθεῖν εἰς erscheint notwendig. Umgekehrt wird natürlich bei 2 27, 2, 2 27, 3 das 2 ganz ausgelassen. Selbstverständlich ist auch, dass gesagt wird: αἰρομαι ὑπὸ statt ἐν παγίδι, wenngleich auch das letztere einen Sinn geben würde. Für Zeitbestimmungen wird nicht bloss ἐν gewählt, sondern auch der blosse Dativ.

Der Dat. instrument. ist wahrscheinlich 27, 8 οὐ σὺ ἡσθα μελετών τῷ πνεύματι u. s. w. beabsichtigt: Sannest du nicht darüber nach, durch den harten Geist sie hinweg zu raffē, den Geist des Zorns? Das Bequemste wäre freilich, vor τῷ πν. ἐν zu ergänzen und eine Verderbnis des griechischen Textes anzunehmen; aber abgesehen davon, dass dieses ἐν in keiner Handschrift gelesen wird, und dass man notwendiger Weise noch σοῦ ergänzen müsste, wie Luc. es thut, ist die Sache deshalb misslich, weil 2 vielleicht gerade eine solche Aussage von Gott, dass er einen harten Geist habe, vermeiden wollte.

2 = διὰ 27, 4 ist wegen des folgenden ἡθέτηκα gesetzt.

vgl. noch Teil c. Zu **בִּישׁ** vgl. unten 27, 11. Schwer zu erklären ist die Stelle 24, 14 **בְּנִמְאֵן** = **ἄμα τῇ δόξῃ**. Wie kommt **Θ** auf **ἄμα**? Sie jubeln zugleich mit der Herrlichkeit des Herrn giebt schon keinen guten Sinn, man müsste denn annehmen, dass **Θ** bei **δόξα** nicht sowohl an den Lichtglanz, sondern vor allem an den Donner, mit dem eine Gotteserscheinung verbunden zu sein pflegt, gedacht hat. Dann aber bleibt immer noch unerklärt, weshalb **ב** durch **ἄμα** und nicht etwa durch **ἐπί** wiedergegeben wird, was doch am nächsten liegt; ausserdem würde der zweite Satz: „es wird erregt“ u. s. w. nachhinken. Die einzige noch mögliche Erklärung wäre bloss die, dass **ἄμα** gar nicht Praeposit. sondern Adverb. und ein Zusatz ist; **בְּנִ** ist durch den Dat. instrum. wiedergegeben: Die Zurückgebliebenen jubeln, (und) zugleich wird durch den Donner das Meer erregt d. h.: Himmel und Erde nehmen an dem Jubel der Geretteten Teil.

Merkwürdig ist schliesslich noch 26, 9, wo **בְּלֵילָה** durch **ἐκ** eingeleitet wird: „Aus der Nacht“. Es hilft auch nichts, wenn man mit A, Prs 306 **וְדָף**, oder mit Q^{ms} **προσευχῇ** ergänzt; es bleibt nichts übrig, als entweder anzunehmen, dass **מ** schon in der Vorlage gestanden habe, oder dass **Θ** durch **ἐκ** habe bezeichnen wollen, dass er nicht die wirkliche, sondern die Trübsalsnacht meint.

↳ Von 37 Stellen scheiden 15 aus.

Es wird 10 × durch den Dat. wiedergegeben (darunter **לְמֹ** 26, 16); 3 × durch **ἐπί** in Verbindung mit **ἐλπίσω** 25, 9 26, 8, jedenfalls, weil es prägnanter als der blosser Dat. erschien; 2 × durch **κατά**. Während dies aber in 27, 12 ganz am Platze ist: **לְאַחַד** = **κατά ἓνα**, ist es in 27, 2 nicht ohne weiteres verständlich. Da **ἐξάρχειν** = **עֲנֶה** ist, und dieses, wenn es mit **ל** konstruiert wird, stets durch den Dat. wiedergegeben wird (z. B. **ψ** 147, 7: Singet dem Herrn), so muss

hier ein besonderer Grund vorliegen. Dieser wird darin zu finden sein, dass ל hier nicht in freundlichem, sondern in feindlichem Sinne genommen ist — „wider ihn“.

$2 \times$ steht für ל der Gen. 26, 7 לְפָנַי . Entweder hat G das ל nach aramäischer Weise mit dem Gen. übersetzt, oder hat dasselbe überhaupt nicht gelesen. Ähnlich wird 26, 14 לִי in freier Weise mit dem Gen. wiedergegeben.

Schliesslich ist noch zu erwähnen, dass לִי 25, 8 durch ισχύσας übersetzt ist. Vgl. hierzu I. Chron. 15, 21 τοῦ ισχύσαι — Pi. von לִי ; wird damit H ausgedrückt, oder las G nicht vielmehr das Particip. לִי , da er sonst לִי durch εἰς τὸ τέλος übersetzt? Vgl. die Psalmenüberschrift לִי — εἰς τὸ τέλος , was umgekehrt לִי voraussetzt.

ל . 14 Stellen; 5 + 1 scheiden aus.

$4 \times$ — ἀπό (24, 16), $2 \times$ — ἐκ (24, 18), je nachdem es mehr die seitliche Bewegung, oder die von oben und unten bezeichnet. Die Zeit, nach der etwas geschieht, ist richtig durch διὰ wiedergegeben 24, 22. לִי 25, 1 ist geschickt durch ἀρχαῖος umschrieben.

Hierher gehört auch לִי — ἀπό 25, 8.

ל . 15 Stellen; 5 scheiden aus.

Es wird $7 \times$ durch ἐπὶ übersetzt (24, 20); $2 \times$ durch εἰς (24, 22). Möglich wäre allerdings auch, dass G hier לִי vor sich gehabt hätte, was ja oft genug mit לִי verwechselt wird. Doch kommt andererseits לִי gerade in Verbindung mit לִי noch anderwärts vor: Ex. 14, 3 und Hi. 12, 14. Im 1. Falle wird es durch συγκλείω c. Acc. im 2. durch κατά wiedergegeben. $1 \times$ — περί 24, 11.

לִי — ἐκτός 26, 13; לִי — ἐνώπιον 24, 13; לִי — ἕως $4 \times$ (1 Stelle scheidet aus); לִי (25, 10 scheidet aus) — διὰ c. Acc. 24, 5; es wirkt hier sehr nüchtern, wenngleich es richtig ist und durch den Sprachgebrauch von לִי — „an Stelle von“ vermittelt wird.

in den Praeposit., die sonst noch vorkommen, haben 6, 17, עַ 25, 11, בַּע 26, 20 einen anderen Text.

5. Der Satz.

kommt vor allem darauf an, festzustellen, ob der Übersetzer den Nominalsatz, der doch griechischem Denken am nächsten lag, richtig verstanden hat; leider ist in den meisten Fällen der Text irgendwie nicht in Ordnung. Hier sind die Beispiele, die für sicher gelten können: עַ 23א – ἐλπίς τῷ εὐσεβεῖ; 24, 17 עַל פּוֹל – ἐφ' ὑμᾶς; 25, 9 וַיִּנְחַל אֱלֹהֵי הַנְּהַל – ἰδοὺ ὁ θεὸς ἡμῶν; – וְיִתְּן הַרְשָׁה וְשִׁלּוֹם לְכָל בְּרִיּוֹתָא דְּבִרְיָא. Während an diesen Stellen das Hebräische nachgeahmt wird, wird andererseits aus dem Nomen ein Verbalbegriff ergänzt oder hineingebracht, so 24, 23: וְיִתְּן הַרְשָׁה – ἐνὶ ὧν πονηροῦ καὶ ἀσεβειῶν δοξασθήσεται; 27, 11 וְיִתְּן הַרְשָׁה – λαός ἐστιν. Aus diesem ganzen Überblick ergibt sich nun, dass der Übersetzer gute grammatische und syntaktische Kenntnisse zu Gebote standen, sodass er auch schwierigere Fälle meist glücklich gelöst hat; nur in einigen Punkten, nämlich der Tempora, scheint er sich geirrt zu haben, was sind doch nur Kleinigkeiten, die das Gesamturteil beeinflussen dürfen.

2. die Art, in der G übersetzt.

a) die Treue der Übersetzung.

Der Eindruck der Übersetzung ist im allgemeinen der, sie ist genau, ohne doch sklavisch zu sein. Dass sie nicht zutiefere nicht ist, davon kann man sich leicht überzeugen, wenn man einen Blick in eine griechische Konkordanz thut.

Denn es werden einerseits für denselben hebräischen Ausdruck verschiedene griechische Synonyma gewählt, auch dann, wenn der Sinn nicht die Wahl eines anderen Wortes verlangt, andererseits werden durch ein griechisches Wort verschiedene hebräische Synonyma wiedergegeben, auch wenn im griechischen noch andere Ausdrücke zur Verfügung gestanden hätten.

Als Beispiele für den 1. Fall mögen genannt sein:

ἐρημόω — קל 24, 1; שבר 24, 10; שמה 24, 12.

εὐφραίνω — שמח 24, 7; רנן 26, 19.

εὐφροσύνη — שמחה 24, 11; משיש 24, 8.

γῆ u. οἰκουμένη werden ohne Unterschied sowohl für ארץ als auch תבל gebraucht.

οἶνος — תירש 24, 7; יין 24, 9.

παύομαι — שבת 24, 8; עב 24, 11; חדל 24, 8; כלה 24, 13.

πενθέω — אבל u. אמל 24, 7.

Das Umgekehrte findet statt ausser bei ארץ und תבל bei:

הָרָה — πατάσσω u. πλήττομαι 27, 7.

מוֹרִים = οὐρανός 24, 18; ὑψηλά 25, 5.

עם — λαός 26, 20; ἔθνος 24, 13; allerdings ist

hier fast durchgehends der Unterschied, dass λ. für den Sing. ἐθ. für den Plur. steht.

קד — ἐπισκοπή ἐστι 24, 22; ἐπάγειν 27, 1; ἐπάγειν τὴν χεῖρα 26, 21.

צדיק — εὐσεβής 24, 16 צד — δικαιοσύνη 26, 9 10.

Man mag nun hierüber urteilen, wie man will, wobei man aber immer berücksichtigen muss, dass G nicht für die Textkritik geschrieben hat, jedenfalls ist man durchaus nicht berechtigt, das einem griechischen Worte am nächsten kommende hebräische nun auch sofort als Vorlage G's zu proklamieren, sondern man muss stets mit der angegebenen Unsicherheit rechnen. Höchstens könnte man das als Behauptung aussprechen, dass einem bestimmten griechischen,

ein dem Sinne nach ähnliches hebräisches Wort entsprechen müsse.

Sklavisch ist die Übersetzung Θ's nicht, wohl aber in recht vielen Fällen wortgetreu, auch dann, wenn er mit dem hebräischen Texte nichts Rechtes anzufangen vermochte, oder wenn ein Wort im Hebräischen ihn stören musste. So wird der Inf. absol. regelmässig wiedergegeben, ja auch 26, 3, 4, wo Θ in Folge anderer Punktation יִּהְיֶה הָיָה liest, wird er beibehalten, obwohl es doch hier zum mindesten unnötig war. In 26, 7 ist besonders καὶ vor παρεσκευασμένη auffällig, und kann nur dadurch erklärt werden, dass es direkt übersetzt ist. Ebenso wenig passt καὶ αὐτός 25, 11 in den griechischen Text hinein; auch hier ist einfache Hinübernahme zu vermuten.

Es ist deshalb anzunehmen, dass Θ auch dann, wenn wir ihn nicht genau kontrollieren können, gewissenhaft gewesen ist, und dass besonders alle Zusätze und Auslassungen, die bei ihm zu verzeichnen sind, auf seiner Vorlage beruhen, oder wenigstens den Zweck, weshalb sie erfolgt sind, klar erkennen lassen. Von Θ selbst scheint herzurühren: 24, 14 τῆς θαλάσσης; es war nötig zur näheren Bezeichnung des als ὕδωρ gelesenen מַיִם . 24, 15 ἑνδοξον ἔσται musste das Prädikat für den 1. Teil des V. bilden; 24, 16 τὸν νόμον, passt am besten zu ἀθετεῖν; 25, 5 οἷς ἡμᾶς παρέδωκας; man sieht das mühevollen Bestreben Θ's, aus den ihm vorliegenden Wortfetzen einen erträglichen Sinn zu gewinnen.

Zu יִּהְיֶה 25, 10 siehe p. 44; 26, 2 φυλάσσω, wenn es auf Θ allein zurückgeht, ist gesetzt, um beide Ausdrücke gleichmässiger und damit wirkungsvoller zu gestalten; 29, 11 ἀπαίδευτον Erklärung, dass damit das oben geschilderte arme Volk gemeint sei. 26, 13 ὀνομάζομεν zu ergänzen war notwendig.

Alle anderen Zusätze oder Weglassungen, welche ein

solches Motiv nicht erkennen lassen, werden als unecht angesehen werden müssen.

Einen vorzüglichen Prüfstein, um die Güte einer Übersetzung festzustellen, bietet auch die Beobachtung der Wortstellung, wenngleich hier die Möglichkeit eines anderen Textes besonders gross ist. So in 27, 9 (מַנְחֹחַ). Da in 26, 19 (מַלְאֲכֵי מוֹרֶת) jedenfalls auch mit dieser Möglichkeit gerechnet werden muss, so bleiben als einzige Stellen in denen Θ geändert hätte 26, 8 und 26, 12 übrig. In 26, 8 (siehe unten) fehlten bei Θ die Suff.; ausserdem zog er וַיִּפּוּ zum Folgenden. Da er nun die vorhergehenden Worte nicht übersetzen konnte: Der Weg des Gerichtes ist Jahwe, war er gezwungen zu sagen: Der Weg Jahwes ist Gericht, was ja auch einen vorzüglichen Sinn giebt; in 26, 12 שְׁמַת שָׁלוֹם לָנוּ — εἰρήνην δὸς ἡμῖν ist diese Stellung wahrscheinlich des Nachdrucks wegen gewählt.

Wichtig ist auch die Frage, wann Θ καὶ setzt. Wir sahen schon, dass da, wo Ξ es hat, auch Θ es regelmässig setzt, und nur an drei Stellen dies nicht geschieht. Umgekehrt findet da, wo Ξ das Asyndeton bestehen lässt, dasselbe auch bei Θ statt; so 24, 7. 8. 9 u. s. w. 25, 2 26, 20 u. s. w.

Allerdings hat Θ καὶ, wie überhaupt die Partikeln, auch an Stellen, an denen sie bei Ξ fehlen, doch liegt dann sehr oft die Wahrscheinlichkeit vor, dass sie sich in seiner Vorlage fanden, so 25, 11 καὶ αὐτός; 26, 1 καὶ σωτήριον; 26, 11 καὶ οὐκ; 27, 9 καὶ οὐ μή vgl. Teil B.

Bisweilen ist καὶ aber auch absichtlich beigelegt, um den Sinn deutlicher hervortreten zu lassen, oder eine nähere Verbindung zwischen zwei Wörtern oder Gliedern herbeizuführen:

24, 5 διότι παρήλθοσαν καὶ ἡλλαξαν: da Θ nur zwei Glieder hatte, würde es hart gewesen sein, beide bloss neben einander zu stellen. 24, 13: da mit Θ ein neuer Satz be-

gonnen wurde, musste notwendig zur Verbindung καί eingeschoben werden, ähnlich 25, 4 καὶ τοῖς ἀθυμήσασιν; 27, 7 καὶ αὐτός ist eine freie Übersetzung.

An den meisten Stellen allerdings muss unentschieden bleiben, ob καί aus der Vorlage, oder von Θ selbst stammt: So in 24, 2. 24, 4 u. s. w.

Zu demselben Resultat würden wir kommen, wenn wir alle die Stellen hier durchgehen wollten, an denen Θ den Artikel ἡ gegenüber mehr hat; verschiedene Fälle beruhen auf anderem Texte, einige auf absichtlichen Änderungen, bei den meisten muss es unentschieden bleiben.

In diesen Dingen ist Θ kein durchaus sicherer Zeuge; dasselbe muss von der Unterscheidung der Numeri gelten. Zwar lässt sich vielfach eine Umänderung des Numerus als notwendig oder wenigstens erklärlich nachweisen. So musste ein hebräisches Kollektivum, für das im Griechischen kein entsprechendes Wort zu Gebote stand, durch den Plur. ersetzt werden z. B. 24, 4 מְרוֹם = ὑψελοί; 24, 6 וְנִשְׁמַר אֲנִי מִן הַמָּוֶת = καταλειφθήσονται ἄνθρωποι ὀλίγοι. Das Umgekehrte findet statt 24, 14 וְלֹלֵךְ = ταραχθήσεται, weil das folgende Wort מִן gelesen wurde; 27, 11, wo Θ מַאֲרֹת punctiert hat = ἀπὸ θέας.

In einigen Fällen wird auch aus dem Grunde geändert sein, um den Gedanken schärfer hervortreten zu lassen; z. B. 24, 12 עִיר = πόλεις, בֵּית = οἶκοι, 25, 3 אֲבִין = οἱ ἀθυμήσαντες, 26, 23 דָּמִיָּה = τὸ αἷμα αὐτῆς u. s. w. Besonders aber ist hinzuweisen auf 26, 4 צֶרַח עֲלֵמִים = ὁ μέγας, ὁ αἰώνιος; 27, 9 אֲכַנִּי נִיר = κονία λεπτή.

Sehr oft kann indessen auch hier keine sichere Entscheidung gegeben werden z. B. 24, 11 πτέρυγες = כַּנְף oder כַּנְפֹת? Falls Θ hier den Sing. gelesen hätte, würde seine Übersetzung ungenau sein, eine derartige Möglichkeit ist stets in Betracht zu ziehen.

Die Person beim Verbum ist stets korrekt eingehalten; die Fälle, die dagegen angeführt werden könnten, beruhen meist auf anderer Lesart Θ 's, oder sind doch wenigstens sehr zweifelhaft. Zu der ersten Klasse gehört 26, 9 יִתְּנָה — ὀρδρίζει; 26, 16 יִתְּנָה — ἐμνήσθην σου; nur 26, 5 wäre eine Änderung seitens Θ 's möglich. Alle Verba dieses Verses werden mit der 2. Pers. übersetzt (κατήγαγες u. s. w.) während \mathfrak{H} die dritte hat. Da Θ 's Text in v. 4 anders gelautet haben muss, so ist die Annahme, dass er wirklich die 2. Person in v. 5 gelesen habe, nicht unberechtigt. Aber auch wenn er wirklich die 3. Pers. vor sich gehabt hätte, so würde er doch, um eine einigermaßen taugliche Übersetzung zu geben, nach dem Texte, den er in v. 4 hatte, die 2. Pers. haben wählen müssen: Auf dich vertraut man, denn du bist (nicht: er ist!)

Die Suff. werden meist gewissenhaft wiedergegeben; doch muss natürlich eine ganze Reihe von Stellen zweifelhaft erscheinen. Ausgenommen sind wieder diejenigen, die aus bestimmtem Grunde geändert werden mussten z. B. 24, 14 יִשְׁמְעוּ קוֹלִי — βοῇ φωνήσουσιν; das Suff. konnte hier höchstens durch die 3. Pers. angedeutet werden. 25, 2 אֶרְמִיָּהּ — θεμέλια αὐτῶν. 26, 13 musste בֶּן mit לְבַד zu einem Begriff (ἄλλος) verschmolzen werden (siehe Teil B). 27, 7 ist das Suff. von מִכְהוֹ und וְרִנִּי in αὐτός ausgedrückt. Doch wird auch bei den unsicheren Stellen kaum anzunehmen sein, dass Θ überall geändert hat, da er bisweilen die schwerere Lesart hat; vgl. 24, 23 וְרִנִּי πρεσβύτεροι 27, 8 בְּרוּחוֹ — τῷ πνεύματι.

Präpos. Von den hier in Betracht kommenden Fällen beruhen wieder einige auf gewollter (vgl. p. 46) Abänderung z. B. 25, 10 $\text{וְהָיָה כִּי יִתְּנָה}$ — καταπατηθήσεται; die wörtliche Übersetzung würde sehr ungeschickt sein. Ferner die schon erwähnte ἄλλος 26, 13 und 26, 19 $\text{וְהָיָה כִּי יִתְּנָה}$ οἱ ἐν τοῖς μνημείοις, οἱ ἐν τῇ γῇ.

Überhaupt findet naturgemäss bezüglich der Praep. ein freierer Gebrauch statt, wie deutlich aus 27, 1 hervorgeht, wo כּ durch ein transitives Verb. erklärt wird, und wie besonders aus der Wiedergabe der Zusammensetzungen mit יָשָׁב zu erkennen ist. יָשָׁב הָאָרֶץ 24, 17. 26, 21 und יָשְׁבֵי תְּבֵל 26, 5. 26, 18 wird durch (ἐνοικοῦντες) ἐπὶ τῆς γῆς übersetzt; יָשָׁב אֶרֶץ 24, 6 durch ἐνοικ. ἐν τῇ γῇ, ähnlich מְרוֹם יָשָׁב 26, 5 durch ἐν ὑψηλοῖς. Dass Θ in allen diesen Fällen ein כּ gelesen hätte, ist sehr unwahrscheinlich. Dasselbe muss von יֹשְׁבֵיהָ gelten, das zwar 24, 5 = κατοικοῦντες αὐτῆν ist, aber 24, 1 ebenfalls ἐνοικ. ἐν αὐτῇ. In 24, 6 יֹשֶׁר כֹּה ist Θ's Text nicht ganz sicher.

Das Resultat würde demnach sein: Wir werden uns auf Θ verlassen können bezüglich der Wortstellung, der Person beim Verbum und mit der nötigen Einschränkung auch bezüglich der Zusätze. Dagegen ist er nicht ohne weiteres als Autorität anzusehen, wenn es sich darum handelt, ob einem bestimmten griechischen auch ein bestimmtes hebräisches Wort entspricht; ebensowenig bei καί, dem Artikel, Numerus, Suffix und der Präposition.

b) Die Fähigkeit Θ's als Übersetzer.

Für die Textkritik genügt es eigentlich, zu wissen, ob ein bestimmter Text treu oder nicht übersetzt worden ist; ob diese Übersetzung geschickt oder schlecht, ob sie lesbar, oder eine Vergewaltigung der Sprache ist, das kann ihr im Grunde genommen gleichgültig sein. Doch müssen wir auch hierauf kurz eingehen, einmal um die Charakteristik Θ's vollständig zu machen, dann aber, weil es doch auch wichtig ist, zu erfahren, wie hoch der Wert der Übersetzung zu veranschlagen ist, denn ihre Güte und der Wert für die Textkritik pflegen in umgekehrtem Verhältnis zu stehen. Eine

barbarische Wiedergabe wie die des 'A, leistet der Textkritik mehr Dienste, als die des feingeschliffenen Σ. Und es kann ja auch nicht anders sein, da eine gute Übersetzung notwendig oft den Wortlaut der fremden Sprache verlassen muss, um ihrem Sinn gerecht zu werden.

Θ gehört nun in diese letzte Klasse der guten Übersetzungen. Man merkt es ihr an, dass sie von einem Griechen geschrieben ist, der seine Sprache nicht durch zu engen Anschluss an seine Vorlage verunglimpfte. Daher fehlen bei ihm alle spezifischen Hebraismen. לַקּוֹמָה 24 wird durch βοή φωνεῖν wiedergegeben; bei Verben die mit einer bestimmten Praep. konstruiert werden, wird diese nicht besonders übersetzt, z. B. לַעֲבֹד 26, 21; לַשְׁמִימָה 25, 10; קָם 27, 1. Vgl. auch die Übersetzung von קָם—קָם 24, 2. 24, 13 לִי יִנְיָ קָם — ἐφ' ᾧ ἐλπίζομεν 25, 9, während ΣΘ haben: οὗτος (κύριος) ὑπεμείναμεν αὐτῷ. (Es wird von ihnen allerdings erst zum 2. Gliede überliefert, aber man darf wohl annehmen, dass sie auch im 1. so übersetzt haben). Andererseits setzt er auch wieder, wenn es nötig ist, Praep. hinzu (siehe p. 44).

Auch sonst finden sich rein griechische Ausdrücke und Wendungen: ἕως ἀν 26, 20; לֹא — οὐ μή; die Anwendung des Partic. (mit δέ), während im Hebräischen bloss ein einfaches Verbum steht 26, 11 vgl. 26, 5 ταπεινώσας κατήγαγες; die angenehmere Verbindung zweier negativen Sätze durch οἱ δέ — οὐ μή οὐδέ 26, 14; die Wiedergabe eines Optativs durch den Imp. 26, 12 לַשְׁמִימָה — δός, 26, 2 לַשְׁמִימָה — ἀνοίξατε εἰσελθέτω; לַשְׁמִימָה 26, 14 — ἰδεῖν ζώην; עָנָה עָמָם 26, 20 — μικρὸν ὅσον ὅσον.

Überhaupt zeigt sich Θ als äusserst geschickten Übersetzer. Erwähnt sind schon ὁ μέγας ὁ αἰώνιος 26, 4, κοῖνα λεπτὰ 27, 9. Ferner könnte man anführen: ἡγεῖα 27, 10 — πᾶν χλωρόν; רָצָה 26, 2 — φυλάσσω δικαιοσύνην; לַשְׁמִימָה 26, 12 — ἀποδιδόναι; קָם ohne Objekt — ἐπάγειν τὴν χεῖρα

oder ὀργήν 24, 21. 26, 21. Vgl. auch die ungemein geschickte Übertragung von 27, 7, wo er sich gänzlich von der hebräischen Form losmacht. Ferner ist aufmerksam zu machen auf בְּסִמְלֵה בְּשִׁלְחָה 27, 8, was durch μαχόμενος καὶ ὀνειδίζων umschrieben wird und auf תַּאֲוֹת נֹם 26, 8 — ἡ ἐπιθυμεῖ ἡ ψυχὴ, in Verbindung mit dem vorhergehenden קִינֹו לַשֹּׁמֵךְ. Ja bisweilen ist seine Übersetzung sogar so fein, dass sie das hebräische Original auch lautnachahmend wiederzugeben versucht; so sind wohl 24, 17 in φόβος, βόθρυος, παγίς die drei B Laute ebenso wie bei ἡ B beabsichtigt (vgl. Scholz).

Etwas weiter geht es schon, wenn Θ durch seine Übersetzung zugleich eine Interpretation giebt; so ist וַיִּו 24, 6 — πτωχοὶ ἔσονται; die Art des Mahles 25, 6 bezeichnet er dadurch, dass er שֶׁמֶן durch εὐφροσύνη wiedergiebt; וַיִּרִים 25, 2 ist — ἀσεβής, ebenso וַיִּמְאִים 26, 19; עַם 26, 11 — λαὸς ἀπείθευτος; עִיר wird 24, 12 und öfter als Kollektiv gefasst (die Verwüstung also auf die ganze Erde nicht bloss Juda bezogen); בְּרוֹצוֹת — πανταχῇ (24, 11), weil später von der Erde die Rede ist; וַיִּמְרֹת — τέρατα 24, 16; צִבְאָה — κόσμος 24, 21.

Besonders interessant sind die Stellen, in denen er von ἡ abweichende Punktation oder Interpunktion hat; in allen diesen Fällen muss ihm das Zeugnis ausgestellt werden, dass er meist sehr geschickt, bisweilen allerdings auch weniger glücklich den für ihn manchmal verzweifelte Text übersetzt. Vgl. וּלְתֵל לִבְר 26, 13; in 24, 23 wird, da er vorher לִבְנֵה Backstein punktiert und חֹמֶה — Mauer gefasst hat, חֹמֶה frei zu πεσεῖται umgewandelt. Schlimm stand für ihn 27, 11 die Sache, wo von Weibern geredet wird. Aber er weiss auch hiermit fertig zu werden, indem er מַאֲרֹת von מֵאֵר sehen und מַאֲרֹת von מֵאֵר kommen ableitet; eigentümlich ist auch 26, 14 וַיִּכַּר — ἀρσεν, לַמֶּד 26, 10 — δὲ μάθη u. s. w. Sprachlich sind fast alle diese veränderten Punktationen

möglich. Ja G scheut auch nicht vor kleinen Änderungen in der Bedeutung einzelner Wörter zurück, um den gewünschten Sinn zu erhalten: 24, 14 punktiert er נִשְׂחַח , deshalb kann לֹלֵךְ nicht gleich jauchzen sein, sondern es muss — erregt sein genommen werden.

Dass dabei der Zusammenhang, auch innerhalb eines Verses, gar oft nicht gehörig berücksichtigt wird, darf daher nicht Wunder nehmen. Der Sinn der Worte hätte G häufig auf die Möglichkeit einer anderen Punktierung hinweisen können. Vgl. 27, 12 $\text{συλλέγετε τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ}$, während G נִשְׂחַח und Nominat. liest, 25, 8 κατέπεν ὁ θάψ . Doch mag diese Nichtberücksichtigung daran liegen, dass G gerade in unsern Kapiteln einen sehr schlechten Text benutzte, der es oft ganz unmöglich machte, einen richtigen Sinn zu erhalten. Wahrscheinlich hat er infolgedessen von vorn herein auf Zusammenhang verzichtet, freilich auch an solchen Stellen, an denen dies nicht nötig gewesen wäre.

Wie gut aber G daran that, sich diese weise Beschränkung aufzuerlegen, kann man an den seltenen Beispielen sehen, in denen er es versucht, einen Zusammenhang herzustellen; dass es ihm dabei wie heutzutage vielen Exegeten erging, dass er dann nämlich von Willkürlichkeiten nicht frei geblieben ist, werden wir begreiflich finden. Als Beispiel möchte ich 25, 3 anführen, wo נִשְׂחַח עַרְצִים mit $\text{ἀνθρώποι ἀδικούμενοι}$ verdolmetscht wird; und weshalb diese zwei Unmöglichkeiten? Weil G glaubte, hier sei noch von den Bewohnern der gerechten Stadt die Rede (vgl. Teil B).

3. Fremde Einflüsse.

Es kommt hier die Frage in Betracht, ob sich die Gedankenwelt, in der G lebte, auch in seiner Übersetzung geltend gemacht hat. Dass auch G seiner Zeit diesen un-

umgänglichen Tribut gezollt hat, darf nicht verschwiegen werden.

Verschiedene Änderungen aus dogmatischen Rücksichten wurden schon erwähnt. Sie sind wahrscheinlich vorhanden in 24, 5: διὰ = תחת; 24, 6 ויאשמו = ὅτι ἡμάροσαν. Sowohl ὅτι als auch ἡμάρ. hätten vermieden werden können; Letzteres konnte durch ἀφανίζω ausgedrückt werden. Ähnlich ist 24, 20 ופקד = κατίσχυσεν γάρ. Dass die Sünde der Grund für das Verderben der Menschen sowohl als auch der Erde ist, scheint ein ihm bekannter, ja tief eingepägter Gedanke zu sein. Das Natürlichste ist, diesen aus der Theologie der Synagoge abzuleiten.

Nicht so sicher muss dagegen 27, 8 erscheinen, wo der Ausdruck „harter Geist,“ von Gott gebraucht, ihm anstössig erscheinen konnte. Vgl. 25, 2. II 26, II 27, 4 (חמה), wo doch auch etwas Ähnliches von Gott ausgesagt wird. In 24, 5 wird תורת mit νόμος, חק mit τὰ προστάγματα wiedergegeben; möglich ist hier jedenfalls, dass Θ statt תורת das für jeden Juden selbstverständliche תורה einsetzte, dann aber, um den Plur. nicht ganz fallen zu lassen, auch das nächste Wort änderte.

Eine bestimmte, gangbare Exegese verrät 27, 12, wo נחל מצרים Πινוקοπούρων erklärt wird; oder wollte Θ bloss seine geographischen Kenntnisse zeigen?

Die Kenntnisse, die Θ mitbrachte, die Art seiner Übersetzung und die Beeinflussung seiner Gedankenwelt, das waren die Faktoren, durch welche die Übertragung seiner Vorlage bestimmt wurde. Wenn nun auch in Einzelheiten manches auszusetzen war, so berechtigt doch das, was sich als sicheres Resultat ergeben hat, zu dem Urteil, dass Θ's Text nach dieser Hinsicht keine Bedenken verursacht. Mechanisch freilich darf er nicht benutzt werden.

Aber selbst, wenn wir die so erkannte Eigentümlichkeit des Übersetzers bei der Verwendung Θ's zur Textkritik im

Auge behalten, dürfen wir Θ noch nicht ohne weiteres für identisch mit seiner Vorlage erklären, denn es giebt noch eine Quelle, durch welche sein Text beeinflusst sein könnte: Die Veränderungen, die er im Laufe der Zeit erfahren hat. Dass diese Umbildungen nicht ganz unbedeutend gewesen sein können, davon legt das Riesenunternehmen des Origenes beredtes Zeugnis ab, das macht auch die Erwägung wahrscheinlich, dass ca. 400 Jahre verflossen waren, ehe Origenes dem weiteren Verderben Einhalt gebot. Wir dürfen uns deshalb nicht der Aufgabe entschlagen, zu untersuchen, ob sich nicht wenigstens ein Teil der Verschiedenheiten zwischen Θ u. Ξ durch Verderbnis des ersteren erklären lässt.

In einigen Fällen muss dies in der That bejaht werden. So wird 24, 20 \acute{o} $\mu\epsilon\delta\acute{o}\omega\nu$ als blosse Variante zu beurteilen sein. Eine doppelte Übersetzung von שׁוֹרֵר ist durch nichts gerechtfertigt; wahrscheinlich wurde von einem Schreiber das seltene $\kappa\rho\alpha\upsilon\alpha\lambda\acute{\omega}\nu$ durch $\mu\epsilon\delta\acute{o}\omega\nu$ erklärt, und diese Glosse ist dann in den Text gedrungen.

Das Gleiche wird 24, 14 von dem Zusatz $\acute{o}\iota$ $\delta\acute{\epsilon}$ $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\epsilon\iota\phi\acute{\upsilon}\nu\tau\epsilon\varsigma$ $\acute{\epsilon}\pi\iota$ $\tau\eta\varsigma$ $\gamma\eta\varsigma$ zu gelten haben. Derartig lange Erklärungen zu geben, ist sonst nicht Θ 's Art, da wie wir sahen, der Kontext ihm wenig Sorge macht. Wohl aber könnte ein Abschreiber daran Anstoss genommen haben, dass die Gerichteten von v. 13 in v. 14 ihrem Jubel Ausdruck geben; deshalb ergänzt er $\acute{o}\iota$ $\delta\acute{\epsilon}$ $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\epsilon\iota\phi$. Freilich wird dadurch nur noch mehr Verwirrung geschaffen. Denn mit $\acute{o}\iota$ $\delta\acute{\epsilon}$ u. s. w. soll doch wohl ein Gegensatz zu $\acute{o}\upsilon\tau\circ\iota$ geschaffen werden; es sind also die Geretteten gemeint, während $\acute{o}\upsilon\tau\circ\iota$ die Gerichteten, die man einsammelt, sein müssen. Das ergibt aber einen ganz schiefen Gedanken. Die Gerichteten werden nicht erst nach Beendigung des Gerichts anfangen zu schreien, denn das Gericht soll doch offenbar in der Vernichtung bestehen. Wohl aber giebt

man nach Vollendung der Ernte seiner Freude durch Rufen und Jauchzen Ausdruck, und ähnlich thun es die Frommen nach Beendigung des Gerichtes. Das hat G wahrscheinlich durch Verbindung der 3 letzten Worte von v. 13 mit 14 beabsichtigt.

Auch in 27, 4 scheinen die Worte: τοίνυν διὰ τοῦτο ποίησεν κύριος πάντα ὅσα συνέταξεν einen fremden Zusatz darzustellen. In Anlehnung an irgend welche Worte des Textes kann er nicht entstanden sein, da durch das unmittelbar vorhergehende ἠθέτηκα αὐτήν das hebräische וַיִּשְׁמַח und durch das folgende κατακέκαυμαι πληῖμα ausgedrückt ist (Siehe Teil B). Er muss also durch den Inhalt hervorgerufen sein. Nun ist in den Versen von zerstörten Mauern, von Krieg, von Einwohnern, die Frieden machen, die Rede. Jene Worte werden demnach die Zerstörung der Stadt als Strafgericht und zwar als vollendetes hinstellen, das auf Befehl Gottes (συνέταξεν) geschehen ist; hierdurch hat sich die Weissagung, die von einer Schändung durch Krieg sprach (διὰ πολεμίας ἠθέτηκα αὐτήν) erfüllt.¹

Die Möglichkeit, dass diese Worte von G selbst stammen, ist äusserst gering, selbst wenn man den schon betonten Grund der Treue G's nicht gelten lassen will. Denn welche Stadt könnte damit gemeint sein? Nach v. 3 würde es keine andere sein, als Jerusalem, der Weinberg Jahwes, den Gott vergeblich trinkt, weshalb Jahwe nicht länger dieses Unkraut wachsen lassen will. Nur Jerusalem kann darunter verstanden sein, denn nur von diesem könnte man die Worte begreifen: ἐγὼ πόλις u. s. w. Sollte G nun aber die er-

¹ εὐήν und εὐατήν muss man konsequenter Weise als von derselben Hand herrührend betrachten wie τοίνυν u. s. w. Ursprünglich wird gewiss διὰ (τῆς) πολεμίας dagestanden haben, und erst später ist aus den angegebenen Gründen der Acc. bevorzugt worden. Dass der Acc. schon von G selbst stammen könne, dafür fehlt jeder Anhalt.

folgte Zerstörung Jerusalems mit solcher Befriedigung registrieren? Für einen Juden ist dieser Gedanke kaum möglich.

Allein man muss nicht notwendiger Weise ein Gefühl der Befriedigung aus den Worten herauslesen, sondern könnte auch eine Warnung an die Zeitgenossen darin erblicken. Dann aber ergibt sich eine andere Schwierigkeit, nämlich worauf durch ταύτη und διὰ τοῦτο hingewiesen ist; der Verfasser muss auf einen Krieg, der zur Zerstörung Jerusalems geführt hat, anspielen, einen Krieg, der erst vor kurzem stattgefunden hat. Dadurch ist die Beziehung auf das Jahr 586 ausgeschlossen, und es bleibt bloss übrig, an die makkabäische Erhebung oder an die Zerstörung unter Titus zu denken. Von einer Zerstörung kann man aber bei dem erstgenannten Ereignis kaum reden, auch würde die ganze Schilderung nicht dazu passen, sonach bleibt bloss übrig, das Jahr 70 anzunehmen.

Dass diese Zerstörung von den Juden als Strafe Gottes aufgefasst wurde, ist wohl nicht anzunehmen; und so wird, man dazu geführt, an christliche Interpolation zu denken, eine Annahme, die zwar ungewöhnlich sein mag, aber vorzüglich passen würde: Endlich ist das Strafgericht über Israel, den unfruchtbaren Weinberg, hereingebrochen.

Eine ähnliche Interpolation liegt vielleicht 26, 17 vor doch lässt sich hier nichts Bestimmtes ausmachen. Es heisst dort: Wie eine Gebärende. . . οὕτως ἐγενήθημεν τ. ἀγαπητῷ σου כִּן הָיִינוּ מֵמֵנִיךְ. Diese Übersetzung verblüfft im ersten Augenblick; wie kommt & dazu? Man ist zunächst versucht, ἀγαπ. als Übersetzung von מֵנִיךְ zu halten und dies so zu erklären, dass in der Vorlage infolge eines Hörfehlers מֵנִיךְ oder לִבְנֶיךָ stand, was dann mit ἀγαπητ. = geliebter (Sohn) wiedergegeben wurde. Indess würde dadurch die Schwierigkeit entstehen, dass die folgenden Worte διὰ τὸν φόβον σου ohne Rückbeziehung dastünden; ausserdem könnten

gerade sie die (sinngemässe) Übertragung von 'DD sein, das bei Θ v. 18 einführt. Dadurch würde aber $\tau\tilde{\omega}$ ἀγαπ. frei und müsste als Zusatz betrachtet werden. Nimmt man das erste an, so müsste erklärt werden, wie der Zusatz διὰ τὸν φόβον σου, nimmt man das letzte an, wie der Zusatz $\tau.$ ἀγαπητῷ σου entstehen konnte. Für das erste wüsste ich keinerlei Erklärung, das zweite könnte man sich vielleicht durch folgende Erwägung begreiflich machen: σοῦ weist darauf hin, dass Gott angeredet ist, der ἀγαπ. kann demnach niemand anders sein als der Messias, da die Beziehung auf einen König oder den Hohenpriester doch gar zu schwächlich wäre. Dann würde hier jedenfalls an die jüdische Theorie von den חבלי המשיח, den Wehen des Messias, zu denken sein, wozu ja der Inhalt von v. 17 vorzüglich passen würde. Die Schwierigkeit besteht nur darin, dass diese Wehen sonst vor allem auf äussere Ereignisse, und besonders auf die Heiden bezogen werden, die darunter zu leiden haben, hier dagegen, wie es scheint, bloss auf das Volk Gottes.

Um diese Schwierigkeit zu vermeiden, könnte man vielleicht noch einen Schritt weiter gehen und unter dem Messias hier Jesus verstehen, das Ganze also auf christlichen Einfluss zurückführen. Dass die Christen sehr gut jenes Bild auf sich anwenden konnten, kann kaum bestritten werden, da sie ja auch dieselbe Theorie von den Nöten, die dem Auftreten des (wiederkommenden) Messias vorangehen, hatten (vgl. Matth. 24). Vor allem aber scheinen die folgenden Worte Θ 's dieser Hypothese günstig zu sein, denn es heisst, dass als Erfolg der Nöte der Geist der Rettung oder des Heils entstand, und dass die Bewohner der Erde fielen. Bei $\tilde{\eta}$ ist jede der beiden Aussagen negiert; könnte nicht die Negation später absichtlich fortgelassen sein, damit auf die Thatsache von der Ausgiessung des heiligen Geistes und der Vernichtung der Juden durch die Zerstörung Jerusa-

lems hingewiesen würde? Jedenfalls würden die Worte in v. 18 durchaus nicht für einen Juden passen, denn wann hätten diese solche Aussagen von sich machen können? Allerdings muss im Auge behalten werden, dass Θ in v. 18. nicht geändert zu haben gebraucht, sondern dass in seinem Texte die Negationen gefehlt haben können. Dann wäre das Einzige, was man einwenden könnte, dass v. 17 und v. 18 einen unüberwindlichen Gegensatz bilden. Aber da sich Θ nicht um den Zusammenhang kümmert, werden wir hieraus keine Folgerungen ziehen dürfen. Doch selbst wenn man den Zusatz als nicht christlich betrachten wollte, dürfte er kaum von Θ selbst herrühren, da dies seiner bis jetzt erkannten Eigenart nicht entsprechen würde. Wir müssten dann an einen später von jüdischer Seite gemachten Einschub denken.

Noch an einer anderen Stelle 27, 12 könnte man eine spätere christliche Umänderung vermuten: $\acute{\upsilon}\mu\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \delta\acute{\epsilon}\ \sigma\upsilon\nu\alpha\gamma\acute{\alpha}\gamma\epsilon\tau\epsilon\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \nu\iota\omicron\upsilon\varsigma\ \text{'I}\sigma\rho\alpha\eta\lambda$. Wer ist mit den $\acute{\upsilon}\mu\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ gemeint? Die Juden selbst können es nicht gut sein, denn diese sollen ja eben gesammelt werden; wer ist es aber sonst? Man könnte, falls man nicht die p. 48 gegebene Erklärung bevorzugt, an Christen denken und an die Verheissung des Apostels Paulus, dass einst die Juden sich bekehren würden. Möglich ist es jedenfalls, dass ursprünglich $\nu\iota\omicron\iota$ dagestanden hat, wenngleich diese Annahme nicht zwingend ist.

Schliesslich mag noch darauf hingewiesen werden, dass nicht bloss einzelne Stellen, wie die eben erwähnten, sondern der ganze Inhalt von Kap 25—27 in christlichem Sinn gefasst werden kann, ja dass er bisweilen geradezu zu einer solchen Deutung auffordert. Ich muss es mir versagen, dies näher auszuführen, und es soll bloss an Einzelnes erinnert werden. 25, 2 26, 5 ist ebenfalls von der Zerstörung der Stadt der Gottlosen die Rede, während das arme, unter-

e, verzagte Volk auf Gott harrt. 25, 6. 7 26, 18 (α σωτηρίας) könnten auf die durch Christus erlangten Güter, 25, 8. 26, 19 auf die Auferstehung Christi und den Missionsbefehl, allen Heiden das Evangelium zu verkünden, gedeutet werden; 27, 11 schien die Zerstörung Jerusalems und den Grund für das Strafgericht auszumalen, 27, 13 konnte den Gedanken des alles umfassenden Reiches Christi, eventuell die ἀποκατάστασις πάντων, die Verbeseligung aller,¹ ausdrücken. Wenn man die Kapitel 24—27 hin durchliest, wird man eine spätere christliche Interpolation sehr wohl für möglich finden.

Inderdings erheben sich gegen diese Hypothese gewisse Bedenken, nämlich dass sonst von einer christlichen Überarbeitung nichts bekannt ist, ja dass diese überhaupt da, wo sie sehr zweifelhaft wird, dass man über das Jahr 70 hinausgeführt würde. Sind so späte Änderungen noch beachtlich? Da indessen diese Frage meines Wissens überhaupt noch nicht aufgeworfen ist, wird man hieraus auch kein Argument dagegen entnehmen können. Wissen wir überhaupt so genau Bescheid mit der Geschichte der Septuaginta? Nur das eine soll noch erwähnt werden, dass die Christen von den Juden beschuldigt wurden, sie verwerfen die Septuaginta, und dass deshalb die Juden den hebräischen Text aufgaben und sich auf den hebräischen Text zogen. Sollte das blosse Beschuldigung gewesen sein? Wenn Kapiteln haben wir vielleicht eine solche christlich redigierte Septuaginta.

Denfalls dürfte das eine sicher sein, dass in den oben genannten Stellen wirklich spätere Zusätze vorliegen, mag man sie nun erklären, wie man will. Bei der Bedeutung der Textkritik ist deshalb auch auf diese Fehler sorgfältig Rücksicht zu nehmen.

¹ Röm 9—11; 1 Kor. 15, 28.

Ein zweifaches ist also bei der Rekonstruktion von \mathfrak{G} 's Vorlage zu beachten 1) die mangelhafte Überlieferung seines Textes, sei es, dass sie in absichtlichen oder unabsichtlichen Änderungen bestand; 2) die Persönlichkeit des Übersetzers selbst. Wir werden diesem Thatbestande dadurch am besten gerecht werden, wenn wir zunächst nach den Handschriften \mathfrak{G} 's Text möglichst rein herzustellen versuchen, um dann in einer besonderen Besprechung unter Berücksichtigung jener beiden Momente auf seine Vorlage zu schliessen.

Endlich sind noch ein paar Worte über die Vorlage \mathfrak{G} 's, auf die ja unser Bestreben allein gerichtet war, im allgemeinen zu sagen; die einzelnen Lesarten werden später gegeben werden. Der erste Eindruck ist der, dass wir es mit einem stellenweise entsetzlich schlechten Texte zu thun haben, der, wenn wir auf ihn allein angewiesen wären, uns wahrscheinlich jede Möglichkeit rauben würde, den Zusammenhang zu verstehen. Glücklicherweise sind das aber nur einzelne Partien, sonst scheint er recht gut zu sein und kann jedenfalls, mit der nötigen Vorsicht angewandt, manches dazu beitragen, \mathfrak{H} zu verbessern; vor allem aber besteht seine Wichtigkeit darin, dass er der einzige von \mathfrak{H} unabhängige Text ist, den wir besitzen. Ferner ist das sicher, dass er keine *matres lectionis* hatte; das beweisen die zahlreichen Stellen, an denen \mathfrak{G} anders punktiert als \mathfrak{H} ; vgl. 27, 11 \mathfrak{H} \mathfrak{H} — $\delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon$.

(Fortsetzung folgt).



Der Obelos im masoretischen Texte.

Von Samuel Krauss in Budapest.

Die Anwendung des Obelos als textkritisches Zeichen der Bibel war bisher nur aus dem Bibelwerke des Origenes bekannt; im masoretischen Texte kannte man ein solches Zeichen nicht. Man fand das stillschweigend sehr natürlich; der Obelos, ein von den Homer-Abschreibern am häufigsten angewandtes Zeichen, konnte nur von Origenes, diesem von griechischem Geiste beseelten Gelehrten, auch für die Herstellung des Bibeltextes in Anwendung gebracht werden; in rabbinischen Kreisen mochte man sich dieses Zeichens nicht bedienen.

Dem ist aber nicht so. Ein allen Bibellesern zur hinlänglichen bekannte Zeichen, der umgekehrte Buchstabe Nun (נ) in Numeri 10 vor Vers 35 und nach Vers 36 des masoretischen Textes, scheint nichts anderes als ein jüdischer Obelos zu sein.

Von diesem Zeichen heisst es in dem deuterokanonischen talmudischen Traktat Sopherim (Schreiber) c. 6 Artikel 1 wie folgt: הכותב צריך לעשות שיעור במתחלה של ויהי בנסע הארץ מלמעלה ומלמטה שהוא ספר במני עצמו וי"א שמקומו בנסיעת דגלית. In diesem Satze müssen wir zunächst eine von dem Kritiker R. Elia Wilna stammende Correctur anbringen; der Ausdruck מתחלה (Anfang, Beginn) nämlich ist unpassend, weil das fragliche Zeichen am Ende des Stückes nicht minder

zu stehen hat als an dessen Anfang, und so muss dafür der Ausdruck **פרשה** (Section, Abschnitt) gesetzt werden. Der Satz lautet nun in der Uebersetzung: Der [Thora-]Schreiber muss ein Spatium machen in der Section von ויחי etc. (Num. 10, 35) oben und unten, weil dies ein Buch für sich ist; Andere jedoch sagen, dass sein Ort [der Ort des Abschnittes] in dem Abschnitte des Fahnenzuges (Num. 10, 11—28) wäre. Das heisst doch wohl, jenes Spatium habe nach Einigen den Grund, darauf hinzuweisen, dass Num. 10, 35. 36 ein besonderes Buch bilde; nach Anderen weist es darauf hin, dass die angegebenen zwei Verse eigentlich in dem Abschnitt über den Fahnenzug am Platze wären; deutlicher gesagt: die zwei Verse sind am unrechten Platze, besser ständen sie nach Vers 28, denn die Geschichte mit Chobab (29—32) unterbricht den Zusammenhang.

All dies soll durch ein Spatium angedeutet sein. Man muss gestehen, dass ein Spatium zum Zwecke solchen Hinweises nicht gut geeignet ist, denn im Pentateuch befinden sich Hunderte von Spatien ohne solchen Charakter; auch hätte man statt לעשות שיעור etwa לדגיה שיעור erwartet. Demnach ist der Ausdruck שיעור wenigstens verdächtig. R. Elia Wilna liest in der That סימן dafür: σημεῖον Zeichen, gewiss auf Grund einer Barajtha im babylonischen Traktat Sabbath 115b (unten), wo der Satz wie folgt lautet: **פרשה** **עשה** **זו** **לה** **הקב"ה** **סימניות** **מלמעלה** **ולמטה** das ist: Dieser Section sind oben und unten von Gott Zeichen beigefügt. Also sind, um erst den Text sicherzustellen, die von uns gewählten Ausdrücke **פרשה** und **סימן** als authentisch erwiesen. Damit könnten wir uns auch schon begnügen, denn der Satz hat nun einen guten Sinn: Zeichen oben und Zeichen unten; wie das Zeichen beschaffen sei, wird entweder als bekannt vorausgesetzt, oder es wird der Wahl des Copisten überlassen.

Genauer erwogen, kann nur die freie Wahl des Copisten in Betracht kommen, denn der Schreiber, der die allererste Thorarolle copirte und der zu allererst die fragliche Section mit einem Zeichen versehen wollte, konnte hinsichtlich der Beschaffenheit des zu wählenden Zeichens nur mit sich selbst zu Rathe gehen. Er machte irgend ein Zeichen (סימן), das zunächst gar keinen Namen hatte. So, סימניות pur et simple, lautet der Satz auch in dem midraschischen Sammelwerke zu Num. § 729. Eine Mischna, Sabb. 12, 3, nennt eine gewisse Art von Schriftzeichen ebenfalls nur סימניות (daneben auch die Leseart סממניות, s. Krauss-Löw, Lehnwörter II, 387). Im jerusalemischen Talmud (Sabb. 13c Zeile 56) wird als Autor dieses Theiles der Mischna R. Jose genannt, derjenige R. Jose, der in der Mischna jene unvollständige Schrift einfach nur „Spur“ (רושם) nennt. Demnach sind סימן und רושם in diesem Betracht einander gleich. Der Thora-Schreiber wollte also mit jenem Zeichen keine bestimmte Figur, sondern nur die Spur dessen geben, dass es mit jenen zwei Versen in Numeri eine eigene Bewandniss habe. Auf diese Weise ist die Form des Zeichens natürlich ganz nebensächlich, und darum begnügen sich die angeführten Quellen, welche die ältesten zu sein scheinen, mit der allgemeinen Bezeichnung „Zeichen“ (סימן).

Ebenso ist סימניות der Ausdruck in derjenigen Barajtha (Rosch ha-Schanah 17b), in welcher von demselben nicht minder bekannten Zeichen (in Ps. 107, 23—31) die Rede ist (s. Blau, Masoretische Untersuchungen, Strassburg i. E. 1893, S. 41).

Nur durch den tannaitischen Midrasch Sifre (Numeri z. St.) erfahren wir, dass das fragliche Zeichen aus einem Punkte (נקוד) besteht; dieser Punkt hat sich in einigen Codices sogar noch erhalten (Blau a. a. O. 43). Diese Angabe scheint mir zu den früher besprochenen Angaben durchaus

nicht im Gegensatze zu stehen, denn ein einfacheres Zeichen als ein Punkt lässt sich nicht gut denken. Will man aber einen Unterschied dennoch statuieren, so wird wohl zugegeben werden müssen, dass die Angaben, in welchen bloss von Zeichen im Allgemeinen die Rede ist, älter und ursprünglicher sind, wogegen die Bezeichnung als Punkt schon eine Entwicklung darstellt.

Wie ist nun daraus נון המורה (umgekehrtes Nun) oder נון פנויה (vereinzelttes Nun) geworden, wie in der Masora dieses Zeichen genannt wird? Geistreich sagt darauf Blau (a. a. O.), dass man statt des Punktes, welcher nicht gut sichtbar war, ein ם (Abbreviation von נקט) schrieb, damit man jedoch dieses Nun nicht für zum Texte gehörig halte, schrieb man es in umgekehrter Form. Nun drängt sich aber die Frage auf, warum man sich in anderen Fällen mit der Setzung eines blossen Punktes begnügte? Solcher Fälle gibts ja viele! Warum sorgte man nicht dort für auffallendere Zeichen? Wenn man sich ferner scheute, zum Thoratexte etwas hinzuzuschreiben, warum duldete man das Nun, auch wenn dieses ein bloss umgekehrtes ist?

Ich denke mir darum den Vorgang anders. Die Thora-Copisten ahmten die griechischen Copisten nach, die als eines ihrer kritischen Zeichen den Spiess (ὀβελος) verwandten. Wir wissen aus den talmudischen Schriften, dass die Juden die Form der griechischen Buchstaben sehr gut kannten, so z. B. ist schon in der Mischna von dem Buchstaben χ (כ״ יונית) die Rede, und auch andere orthographische Eigenthümlichkeiten der griechischen Schrift, z. B. tachygraphische Noten, waren den Juden wohl bekannt (s. meine Abhandlung in Byz. Zeitschr. II, 517). Jener Spiess nun hatte, wie man wenigstens gewöhnlich annimmt, die Figur ~, also eines liegenden S, und ungefähr

dieselbe Form zeigt auch das umgekehrte Nun, besonders wenn man den einen Haken, wie oft zu sehen, umdreht:], liegend also ך (nicht ך).

Um die Beschaffenheit dieses Zeichens in unserer Bibelausgabe festzustellen, habe ich einige wichtigere Drucke eingesehen. Rabbinische Bibel Bragadin Venedig 1617 hat vorher und nachher gar kein Zeichen, doch ב[סע und כמתא[נים, ebenso Amsterdam 1724. Dies scheint mir ganz verfehlt und gegen die ursprüngliche Meinung zu sein, vgl. oben den Wortlaut: ם.ימניו מלמעלה ולמטה. In der kleinen Ausgabe Amsterd. 1705 van der Hooght¹ steht vorher und nachher [, am Margo הנוכה, während בנסע und כמתאננים ganz regelmässig gedruckt sind; ebenso Amsterd. ohne Vokale 1701; ebenso Leyden 1610, doch ist hier das Zeichen [den Worten ויהי העם und ויהי בנסע vorangesetzt, also nach dem Zeichen ם und ם (= סתומה geschlossene und פתוחה offene Section), was wiederum fehlerhaft ist, denn nach ם gesetzt bezieht sich das Zeichen nicht mehr auf 10, 35, 36, sondern auf 11, 1. In der ungemein verbreiteten Ausgabe von M. Letteris (Berlin, Bibelgesellschaft), die sich des Rufes der Correctheit erfreut, finde ich den ähnlichen Fehler, dass [, übrigens fett gedruckt, vorher vor ם gesetzt ist, während es richtiger nach ם stehen sollte. Dagegen richtig in מקראות גדולות Warschau 1869 vorher und nachher innerhalb von ם und ם, so dass es sich richtig auf die fraglichen zwei Verse bezieht. Ausserhalb dieser Zeichen steht das umgekehrte Nun schon in dem Holzdruck Anvers (אנוירשה)

¹ Biblia hebr. sec. ed. J. Athiae a J. Leusden rec. E. v. d. Hooght (in Biblioth. theol. et philos. Lugd. Bat. 1900 trägt sie die Nummer 1343); ihr Vorbild ist Amst. 1701, herausgeg. v. David Nunez Torres, gedruckt bei Athias (hebr. עשיאש geschrieben, was viell. Etias zu transcribieren). Ich nenne noch Bibl. Hebr. Utrecht 1701 (ib. no 1342), wo das umgekehrte Nun vor ם und ם steht; ferner Biblia hebr. ed. Menasse b. Israel. Amstermad 1635, wo ב[סע und כמתא[נים gedruckt ist.

1566. In der Bibl. Hebr. von Hahn, Lips. 1838 und wohl auch in anderen christlichen Drucken findet sich überhaupt kein Zeichen.

Der Obelos wurde, wie schon bemerkt, schon von den Homeros-Copisten angewandt; er fand unter Anderem Verwendung, wenn angegeben werden sollte, dass das betreffende Stück nicht am rechten Platze sei. Dass der Obelos auch im Mittelalter und sogar in Documenten verwendet wurde, lehrt die Culturgeschichte (s. W. Wattenbach, Das Schriftwesen im Mittelalter, Leipz. 1871, S. 149 und 193). Kein Wunder, dass dieses Zeichen auch in der Bibel-Diaskeue Verwendung fand. Die Reste von Origenes' Hexapla herausgebend, handelt Field auch von diesem Zeichen ausführlich (p. LII ff.). Er citirt unter Anderem folgendes Scholion zu den Proverbien: φέρονται μὲν παρὰ τοῖς ὁ, φέρονται δὲ καὶ ἐν τῷ Ἑβραϊκῷ, . . . τὴν θέσιν δὲ μόνην παραλλάσσουσιν οἱ λοιποὶ καὶ τὸ Ἑβραϊκὸν παρὰ τοῦς ὁ. ὁθεν ὠβέλισται . . . Das ist: Es ist vorhanden bei der Septuaginta, es ist vorhanden im Hebräischen, nur in Bezug auf die Setzung weichen die Uebrigen und das Hebräische von der Septuaginta ab, und darum wird es mit Obelos versehen. Für den Unterschied in der Setzung ist also der Obelos das Zeichen. Field belegt das auch mit anderen Beispielen. Auch weist er das oben beschriebene Zeichen ~ vielfach aus; ich füge hinzu, dass in dem hexaplarischen syrischen Texte ed. Middeldorp der Obelos immer dieses Zeichen hat. Wenn nun das in dem masoretischen Texte befindliche Zeichen הַמִּכּוֹן ׀ dem griechischen Obelos entspricht, so verstehen wir auch die Motivierung: הַמִּכּוֹן ׀ לֹא שָׁאִין זֶה מִקּוּמָה „das besagt, dass die zwei Verse nicht hier am Platze sind“, und die angeführte Stelle in Sopherim gibt sogar den richtigeren Platz in positiver Weise an.

Diese Stelle in Sopherim 6, 1 zeigt eine wichtige Variante

anstatt des ohnedies verdächtigen שיעור haben manche שפוד oder שיפור (*šippud* oder *šippur*). Nach dem ange Neubauer's, dessen hiehergehörige Aeussung mir näher bekannt ist, wird diese Leseart von Blau zu erhalten Malen (Mas. Unters. S. 99; Magyar-Zsidó-le 17, 153 und Hebr. Bibliogr., neue Folge 4, 30) verständlich erklärt und verworfen, wobei er zweimal mit *r* und einmal שפוד mit *d* drucken lässt. Die Art darf nicht verworfen werden, denn die schwierige Art ist bekanntermassen immer authentischer als die vere. Auch sagt Blau, dass Neubauer eine neue Leseart שיעור citire, wo doch das die vulgäre Leseart, der als receptus ist; so haben z. B. die Talmud-Ausgaben 1833 und die grosse Wilnaer Ausgabe nur diese Art! Ich halte nun שיפור für die allein richtige Leseart, der erst durch Copistenschuld die sinnlose Leseart שיעור worden ist; שיפור, welches ebenfalls sinnlos ist, kommt in Betracht. Dagegen hat שיפור einen guten Sinn; שפוד veru, Spiess, das ich (Lehnwörter s. v.) für griechisch σπóδος halte, das von Anderen jedoch für semitisch gehalten wird, kommt auch das Verb שפד vor, und daraus nomen actionis שיפור in derselben Weise gebildet, wie das in der Masora häufige ניקוד von נקד. Man weiss, dass ניקוד נקד ist, und so ist שיפור gleich שפוד = ὀβελιστός Obelos versehen. Die Stelle in Sopherim besagt also: Thora-Schreiber muss in der Section Num. 10, 35. 36 *r* und nachher eine Obelisirung (*sit venia verbo!*) setzen, weil sie ein Buch für sich ist; Einige sagen, dass Satz in dem Abschnitt vom Fahnenzug wäre. Während die Barajtha, hier wohl die älteste Quelle, bloss von Zeichen im Allgemeinen spricht, nennt Sifre dasselben schon einen Punkt — doch bemerke ich, dass נקד den allgemeinen Sinn von „Bezeichnung“ trägt —

und in dem noch später, etwa im 7. Jahrhundert abgefassten Sopherim, dessen Bestandtheile jedoch gleichwohl auf ganz frühe Zeiten zurückgehen können, wird dasselbe Zeichen in ganz eigentlicher Weise Obelisirung genannt. Ich glaube nicht, dass die Figur des Zeichens je eine andere als die des Obelos gewesen wäre; schon der allererste Schreiber, der die beiden Verse aus Versehen an den unrichten Ort gesetzt hatte, wird zur Richtigstellung des Fehlers den griechischen Obelos angewandt haben.

Alle isagogischen Lehrbücher führen jene talmudische Motivirung des umgekehrten Nun, wonach aus zwei Versen ein ganzes Buch creirt werden soll, getreulich an, während sie die gesunde kritische Bemerkung, dass die zwei Verse versetzt worden seien, zumeist verschweigen; das sollte, glaube ich, anders sein. Die Septuaginta haben die beiden Verse in der That vor Vers 34. Auch in Psalm 107 erhält man einen besseren Sinn, wenn man die Weisung des umgekehrten Nun befolgend, jene Verse in sinniger Weise umstellt. Dies hat Ginsburg gut erwiesen (Christian D. Ginsburg, *Introduction to the Massor. Critical Edition of the Hebrew Bible*, London 1897, p. 341 ff.). Ich stimme auch mit Ginsburg in Bezug auf die Bedeutung des umgekehrten Nun völlig überein: They are simply intended to take the place of our modern brackets to mark that the passages thus bracketed are transposed.

Einer nachträglichen Bemerkung von Blau (in M. Zs. Szemle 17, 258) verdanke ich die erfreuliche Nachricht, dass M. Rahmer in seinem jüd. Litteraturblatte 1900 Nr. 6 jenes םשׁ in Sopherim gleichfalls für Obelos erklärt. Eine mündliche Unterredung mit Dr. M. Rahmer in Magdeburg bestärkte mich seitdem ebenfalls von der Richtigkeit dieser Erklärung.

Die Psalmen und der Tempeldienst.

Von J. C. Matthes, Prof. d. Universität Amsterdam.

Dass der Psalter das Liederbuch des zweiten Tempels gewesen, wird heutzutage fast allgemein angenommen.¹ Allein Duhm² ist anderer Meinung. Indessen besteht er doch auch nach ihm grösstenteils aus Ritualbüchern von Korachiden, Asaphiden u. s. w., und „zeigt bei manchen anderen Psalmen, selbst bei solchen, die keine Ueberschrift haben, der Inhalt deutlich an, dass sie dem offiziellen Tempelgesange angehört haben“.³ B. Jacob von Göttingen hat früher in dieser Zeitschrift⁴ nachgewiesen, dass die Psalmisten sich freudig zum Kultus bekennen, zum Opfern auffordern oder sich selber vornehmen im Tempel zu opfern. Ausserdem zeigen viele Ueberschriften, was die jüdische Tradition bestätigt, dass die Lieder wirklich bei den Opfern, an Sabbaten, an Festtagen u. s. w. von Tempelchören gesungen worden sind.⁵

¹ Wildeboer, Lett.², 311, 456. Cornill, Einl.¹, 213. Baethgen, Kommentar, Einl. XXXVI. Vertaling des O. T., met anteekeningen door Kuenen, Hooykaas, Kusters, Oort (in dieser Abhandlung als N. Ü., d. h. Neue Übersetzung, angeführt) II, 75.

² Psalmen, Einl. XXIV.

³ A. a. O. XV f.

⁴ XVII (1897) S. 265.

⁵ Baethgen a. a. O. XXXVII.

Mit dieser Annahme vom liturgischen Zweck des Psalters sind jedoch nicht alle Fragen über den genannten Gegenstand beantwortet. Unentschieden sind namentlich folgende:

1. Wenn es feststeht, dass die Psalmen bei dem Tempeldienst gesungen wurden, muss man dann auch annehmen, dass sie zu diesem Zwecke gedichtet sind?

2. Sind die Ausdrücke Tempel, Tempelberg, Zion, Vorhöfe und dgl., ist besonders die häufig ausgesprochene Sehnsucht nach dem Heiligtume und dem darin wohnenden Gotte buchstäblich zu nehmen, oder deuten sie etwas anderes, mehr geistiges, resp. die Gemeinschaft mit dem Gott Israels, unabhängig von der Localität, an?

3. Giebt's neben vielen, anerkannt opferfreundlichen Psalmen auch Lieder im Psalter, die man opferfeindliche, wenigstens das Opfer nicht empfehlende, nennen könnte?

Wird die dritte Frage bejaht, so knüpft sich daran noch eine vierte: wie ist die Anwesenheit solcher Psalmen in einem Tempelliederbuche zu erklären?

I.

Auf die erste Frage will ich nur kurz eingehen, weil ich mich nicht im Stande fühle, sie ganz gehörig zu erledigen. Sie hängt zusammen mit einer anderen, ebenso häufig gestellten: ob neben den Gemeindepsalmen, in denen das Ich omnium consensu collectiv ist, doch nicht auch individuelle Lieder im Psalter anzuerkennen seien? Baethgen, der mit Theodor von Mopsuestia, Raschi, Hengstenberg, Reuss und Smend weit geht in der collectiven Erklärung, meint dennoch eine Ausnahme machen zu müssen für Lieder wie Ps. 3 und 4, ein Morgen- und Abendlied, wie er sie nennt¹, und deshalb „aller Wahrscheinlichkeit nach

¹ Mit Unrecht; vgl. Wellhausen, Sk. VI, 166.



rsprünglich rein individuelle Gelegenheitsgedichte“. Dagegen führt die N. Ü.¹ gerade den 3. Psalm, den Baethgen so individuell findet, an zum Beweise für die Richtigkeit der collectiven Erklärung vieler Psalmen, weil sie es für unmöglich hält, dass ein Mann sich je umringt hat gesehen der betrachtet von allen Völkern der Welt und von zehn-tausend Feinden, wie 3, 7 steht.

Zweifelsohne hat sie mit dieser Behauptung mehr Recht als mit der bald folgenden. Lesen wir Ps. 6, 7:

Ich bin müde vom Seufzen,
Jede Nacht schwemme ich mein Bett,
Mit meinen Thränen netze ich mein Lager,

so können wir, meint die N. Ü., wegen der Krankheit, darin schwerlich einen Seufzer der Gemeinde hören. Hier hat vielmehr Baethgen das Richtige gesehen, wenn er² bemerkt, dass Krankheit in den Psalmen immer Bild für Volks-leiden aller Art ist. In Ps. 6 spricht ein Siecher³, und wie wildlich und collectiv alles ist, was er sagt, geht z. B. aus 7. 9 hervor:

Weicht von mir, ihr Uebelthäter alle,
Denn Jahve hat mein lautes Weinen gehört,

in Zuruf an Feinde, der im Munde eines Kranken undenkbar ist.

Im allgemeinen glaube ich, dass das Collective im Psalter jedenfalls bei weitem überwiegt, wenn nicht Alles collectiv gemeint ist. Entscheiden lässt sich jedoch diese Frage noch nicht, ebenso wenig als die andere: ob es auch Psalmen giebt, die nicht von Haus aus für den Kultus bestimmt, sondern nur später dazu verwendet sind. Dass es letzte möglich ist, muss allerdings zugegeben werden.

¹ II, 79. Vgl. S. 65, Anm. 1.

² S. XXXIX.

³ Sieh z. B. V. 6.

2.

Die zweite Frage ist in der oben citirten Abhandlung von Jacob gestellt und ausführlich beantwortet worden. Nach ihm meinen die heiligen Sänger, die den Tempel erwähnen und sich sehnen nach der Stätte, wo Jahve wohnt, das Heiligtum auf dem Zion selbst mit seinem Kultus und seinen Opfern. Diese Erklärung passt zu Stellen wie

15, 1: Jahve, wer darf in deinem Zelte gasten? Wer darf wohnen auf deinem heiligen Berg?

24, 3: Wer darf auf den Berg Jahve's steigen? Wer an seiner heiligen Stätte stehen?

2, 6: Glück und Gnade folgen mir alle meine Lebens-tage; im Hause Gottes werde ich wohnen¹ lebenslang.

26, 8: Jahve, ich liebe die Stätte deines Hauses, den Ort, wo deine Heiligkeit wohnt.

27, 4: Eines erbitte ich von Gott, nur das begehre ich: im Hause Gottes alle Tage meines Lebens zu weilen; zu schauen die Holdseligkeit Gottes und in seinem Tempel zu sinnem.

61, 5: Möchte ich in deinem Zelt ewiglich gasten, mich bergen im Schirm deiner Flügel.

5, 5: Heil dem, den du erwählst und nahen lässt, in deinen Vorhöfen zu wohnen.

Auf Grund von solchen Stellen, von „der Klage der Korachiden“ Ps. 42—43, von der „Perle des Psalters“ Ps. 84, concludirt Jacob²: „überhaupt ist diesen Sängern sich nach dem Tempel oder nach Gott sehnen, im Tempel oder in der Nähe Gottes sein dasselbe“. Dies leuchtet noch mehr ein, sagt er, wenn man beachtet, wie dem Dichter des 73. Psalms das Räthsel der Theodicee erst im Tempel

¹ Lies: יְשָׁבָהּ für יִשְׁכָּן; cf. Vulg. ut inhabitem.

² S. 265.

sich löst¹; wie der Dichter des 63. Gott im Heiligtum sieht²; wie 52, 10 und 92, 14 ähnliche Gedanken sich finden. Jacob scheint es als selbstverständlich zu betrachten, dass die so zu sagen „lokale“ Erklärung der angeführten Stellen die einzig richtige sei. Wenigstens hat er bei seiner Auseinandersetzung keine Rücksicht genommen auf die abweichende und entgegengesetzte, obgleich sie von den meisten Auslegern vertreten wird. Baethgen z. B. bemerkt zu 27, 4: „Dies Weilen im Tempel ist nicht im eigentlichen Sinne gemeint. Es ist vielmehr der Ausdruck steter inniger Gemeinschaft des Volkes mit seinem Gott.“³ Cheyne schreibt⁴: „Ps. LXI, 5 is it very clear, that a deep spiritual meaning lies behind the words“. Schulz sagt⁵: „Die Liebe zu dem Hause Gottes geht 23, 6; 26, 8; 27, 4; 42, 38 ff.; 63, 2 ff. auf mehr als auf den Kultus“. Hupfeld-Nowack erklärt⁶: „Bei: *damit er bewohne deine Vorhöfe*, handelt es sich natürlich nicht blos um die Ausübung des Gottesdienstes“. Die N. Ü. leugnet selbst allen buchstäblichen Sinn. Vgl. ihre Bemerkung zu 15, 1: „De dichter bedoelt niet letterlijk: wie mag in den tempel komen en den Sion bewonen? maar bezigt de uitdrukkingen *in Jahwe's tent vertoeven* en *op zijn heiligen berg wonen*, voor Jahwe's bescherming genieten en zijne zegenrijke nabijheid ervaren. Soortgelijke uitdrukkingen XXIII, 6; XXVII, 4 v; LXI, 5; LXXXIV, 4 v.“

Es scheint also nicht überflüssig, Jacob's Auffassung näher zu prüfen.

¹ V. 17.

² V. 3.

³ Vgl. auch seine Bemerkung ad 65, 5.

⁴ The book of Psalms p. 36.

⁵ Kurzgef. Komm. zu den Pss., S. 72.

⁶ Die Psalmen II, 96.

Worauf stützt sie sich?

Die Gegner berufen sich auf Psalmstellen; doch die Beweiskraft dieser Stellen ist gering. Mit der zuletzt angezogenen z. B., 84, 4 f., würde man besser das Gegentheil belegen können:

„Meine Seele schmachtet nach den Vorhöfen,
„Glücklich die in deinem Hause wohnen“,

wird doch wohl nicht bildlich gemeint sein in einem Pilgerliede, bei oder nach der Wallfahrt zum Jerusalemischen Tempel gesungen. Das nächstfolgende ist auch keine Bildsprache: „Das Vögelein hat einen Ort gefunden, die Wildtaube ein Nest bei den Altären Jahve's“? Sei es auch, dass mit dem Vögelein die Gemeinde angedeutet wird, so ist doch das Verweilen beim Ort des Heiligtums hier als das hohe Glück beschrieben.

Baethgen wendet zu 15, 1 ein, dass אהל, *Zelt*, dort nicht Bezeichnung des Tempels sein könne, weil das Zelt in der Wüste oder in der Steppe aufgeschlagen werde. Aber ist es dann, frage ich, ohne Beispiel, dass ohel für Wohnung überhaupt steht, bes. in poetischer Sprache? Ps. 132, 3 kommt בית אהל vom Tempel vor, und Ezech. 23, 4 bedeutet אהליבה (*mein Zelt in ihr*) Jerusalem. Es kann also nicht zweifelhaft sein, dass Baethgen's Erklärung von Ps. 15, 1^a unrichtig ist. Dazu kommt, dass V. 1^b gefragt wird: „Wer darf auf deinem heiligen Berge wohnen?“ Zum Ueberfluss steht in der Parallelstelle 24, 3 neben Jahveberg מקום קדש, was nichts anderes sein kann als der Wohnort oder Kultusort Jahve's. Vgl. 1 Kön. 8, 29^a, wo auch המקום = הבית ist.

Man wendet weiter ein, dass 27, 4 der Sänger wünscht in Jahve's Hause zu wohnen alle seine Lebenstage. Kann dies im eigentlichen Sinne gemeint sein? „Nicht einmal die Priester sind beständig im Tempel“, sagt Baethgen.



erwirft die Worte *כל ימי חיי שבת* כבית יהוה als aus-
genommen, wodurch die Schwierigkeit verschwindet.
Schwindet aber auch, wenn man den Psalm collectiv
so dass nicht ein Individuum, sondern die Gemeinde
immer im Tempel wohnen zu wollen, was etwas
anderes ist. Für die collective Erklärung spricht hier
verses, z. B. V. 3:

„Wenn sich ein Heer wider mich lagert,
So fürchtet sich mein Herz nicht,
Wenn sich ein Krieg gegen mich erhebt,
Bin ich dabei getrost.“¹

der lokale Tempel in den Psalmen eine grosse
Rolle spielt, geht u. A. hervor aus denjenigen Stellen,
als Offenbarungsort vorkommt. Man sieht da-
her (cf. der Name Moriah); man weidet sich an
der Güte und Freundlichkeit Jahve's; man *denkt*
am besten über Gott und göttliche Dinge *nach*.
Diese wird ausgedrückt durch *נָסַח* 27, 4^b, von Duhm
falschlich *sorgen, besorgen*², von der N. Ü.
übersetzt; vgl. aber für meine Erklärung Spr.
und Wildeboer ad h. l.

so meine ich mit Jacob, dass 73, 17³ die hohe Be-
deutung des Tempels für die Offenbarung hervorhebt. Das
von der Gottesregierung wird dem Frommen gelöst,
er in das Heiligtum eintritt. Doch es giebt auch
andere Erklärungen der Stelle. Duhm z. B. hält mit Hitzig
den genannten *מִקְדָּשׁ אֱלֹהִים* nicht für das Heiligtum,
für die *μυστήρια θεού*⁴ und übersetzt demnach:
„ich eindrang in Gottes heilige Geheimnisse“. Jedoch

¹ meine Bemerkung oben S. 67.

² bedeutet es nie.

³ עֲרֹאבוּ אֶל-מִקְדָּשׁ אֱלֹהִים אֲבִינָה לְאָחִיו.

⁴ h. Sap. 2, 22.

schwerlich mit Recht. **מִקְדָּשׁ** bedeutet nie: (*geistlich*) *eindringen in*, und **מִקְדָּשׁ** ist nimmer *Geheimniss*, sondern h. l. so gut wie sonst *Heiligthum*, vgl. 68, 36², wo Duhm selbst das Wort viel richtiger mit: *heilige Wohnung(en)* übersetzt und vom Tempel versteht. Er erklärt es 73, 17 anders, weil, wie er sagt, „der Dichter im Tempel die **אֲדוֹרִית** der Gottlosen nicht sehen konnte“. Gesetzt, dies wäre richtig, so würde das doch keine Ursache sein können, dem Worte **מִקְדָּשׁ** einen ihm fremden Sinn aufzubürden. Doch es ist nicht einmal richtig. Den Untergang der Gottlosen konnte man im Tempel wohl lernen (**יָדָה**), wenn diese Einsicht betrachtet wurde als Folge der Offenbarung, die den Frommen im Heiligthum durch die göttliche Thora daselbst zu Theil ward.

Weiter bemerkt Duhm gegen die von ihm bekämpfte Auffassung: „der Dichter ging doch gewiss nicht erst von einem gewissen Zeitpunkt an zum Tempel, als wäre er früher selber gottlos gewesen“. Dies trifft jedoch nicht zu. Wenn unser einer sagt: „ich war über dieses oder jenes im Zweifel, bis ich in der Kirche darüber belehrt ward“, folgt daraus dann, dass er nie zuvor in der Kirche, ja selbst gottlos war?!

Uebrigens ist die Lesart **מִקְדָּשׁ** im Plural wahrscheinlich falsch, und mit LXX und Hier. der Sing. **מִקְדָּשׁ** zu lesen, ebenso wie 68, 36, wo viele hebr. Hss. noch **מִקְדָּשׁ** haben. Deshalb dürfen wir auch nicht mit N. Ú. übersetzen: „bis ich in Gottes Heiligtümer eintrat“¹, von den Uebersetzern selbst ein „dunkler“ Ausdruck genannt, den sie nur bildlich zu deuten wissen, der aber auch so keinen Sinn giebt. Angenommen, dass der Plural hier stände, so würde er

¹ גִּזְרָא אֱלֹהִים כְּמִקְדָּשָׁיָהּ.

² Tot dat ik Gods heiligdommen intrad.

jedenfalls ein Plural der räumlichen Ausdehnung sein¹ und deshalb doch *Heiligtum* bedeuten.

Jacob behält also Recht, wenn er behauptet, dass da, wo im Psalter die Rede ist vom Tempel und Heiligtum, von Altären und Vorhöfen, vom Weilen in Jahve's Zelt und auf dem Berge Sion, nicht eine Gemeinschaft mit Gott im Allgemeinen und in abstracto, sondern der gottesdienstliche Kultus gemeint ist. Die immer wieder vorgetragenen entgegenstehenden Erklärungen sind zu verwerfen.

3.

Die dritte Frage lautet: Giebt's neben den vielen anerkannt opferfreundlichen Psalmen einige vereinzelte Lieder im Psalter, die das Opfer und den Kultus nicht empfehlen?

Ist diese Frage, wie die Meisten meinen, zu bejahen, so haben wir hier etwas, was wirklich erstaunlich ist, d. h. in einem Liederbuche, für den Tempeldienst bestimmt, ist dieser Dienst bekämpft geworden. Ganz unverständlich wird das, wenn man annimmt, dass die Lieder vorsätzlich mit Kultusbestimmung für die Sammlung verfasst wurden; aber auch wenn man meint, dass eine Auswahl aus bestehenden Liedern stattgefunden hat, scheint es kaum möglich, dass opferfeindliche in die Sammlung aufgenommen worden sind.

Dessenungeachtet werden wir, wenn die Thatsache sich beweisen lässt, sie acceptiren müssen.

Steht sie fest?

Es handelt sich, wie bekannt ist, bei dieser Erörterung um die Psalmstellen 40, 7—9. 50, 8—14. 23. 51, 18f., in der angezogenen Abhandlung auch schon von Jacob besprochen. Er leugnet alle Polemik überall. Die Meisten

¹ Wie חֲשִׁנִּים 43, 3. 84, 2. 135, 5; und יְהִיגֵד 46, 5. Vgl. Ges. Gr. § 124 b, und N. Ü. II, 91 ad Ps 84, 4.

sind jedoch anderer Meinung; nur Duhm und die N. Ü. stimmen ihm in der Hauptsache bei. Jener bemerkt zu 50, 14: „Mag man annehmen was man will, so hat der Verf. jedenfalls nicht die Absicht, auf Abschaffung der Opfer zu dringen, die ja im Gesetz vorgeschrieben sind“; und diese¹: „Onze dichter, levende onder de wet, kan de offers niet verworpen hebben“. Wenn dies von einem Sänger gilt, muss es von allen gelten, weil sie alle unter dem Gesetz lebten. Es fragt sich jedoch vielleicht, wie sich dies behaupten lässt, wenn man 40, 7 übersetzt:

Schlachtopfer und Speiseopfer gefallen dir nicht,
Brandopfer und Sündopfer begehrt du nicht.

oder wie die N. Ü.

In offers en gaven hebt gij geen welgevallen,
Brandoffers noch zondoffers vraagt gij.

Hat ein Psalmist dieses gesagt und die Gemeinde sagen lassen, so scheint doch der Hebräerbrief im Recht zu sein, wenn er² die Worte benutzt zum Beweise, dass das Blut von Stieren und Widdern nichts auswirken kann; und scheinen Duhm und die N. Ü. kein Recht zu haben zu der Behauptung, dass überall im Psalter die Opfer für verbindlich gehalten werden.

Um dieses Recht zu erlangen, erklärt Duhm ad l. l. den Satz: *Sündopfer hast du nicht gefordert*, für eine Glosse. Aber selbst wenn dies richtig wäre, was es nicht ist, würde doch noch der andere Satz: *Opfer und Gabe begehrt du nicht*, stehen bleiben, und damit scheint die Lehre, die auch Wellhausen³ hier findet: „Jahve verlangt keine Opfer“, eine neue Stütze zu erhalten.

51, 18 steht:

Dir gefällt nicht, dass ich Schlachtopfer bringe,
Brandopfer liebst du nicht;

¹ II, 143.

² Hebr. 10, 4—9.

³ Sk. VI, 173.

Wenn nun gleich darauf folgt:

Schlachtopfer Gottes sind ein gebrochener Geist,
Ein zerschlagenes Herz wird Gott nicht verschmähen,

so ist auch nach vieler Meinung der Ausspruch dieses Psalmisten eine Widerlegung der Theorie: die heiligen Länger können als gesetzestreue Juden die Opfer nicht verwerfen haben.

Wie hat Jacob sie dann vertheidigen wollen?

Die Antwort ist einfach: durch eine von der geläufigen abweichende Erklärung der betreffenden Stellen, womit er indessen so weit mir bekannt ist, allein steht. Untersuchen wir ihren Werth.

Erstens fasst er 40, 7 חטאת¹ nicht im Sinne von *Sündopfer*, sondern als *Sünde* auf, und übersetzt demnach V. 7b: *Opfer (geben) und (gleichzeitig) Sünde magst du nicht.* So wird hier, sagt er, nichts wider die Opfer gelehrt, sondern dasselbe verkündet was Jes. 1, 13 steht: Opfer und Sünde vertragen sich nicht, וְעֹדֶרָה לֹא-אֹכֵל אֵין וְעֹדֶרָה.² Hätte der Richter *Sündopfer* ausdrücken wollen, so würde er, meint Jacob, nicht חטאת, sondern חטאת geschrieben haben, weil das Sündopfer immer חטאת heisst. Dies ist jedoch nicht ganz richtig. Wenn Ezr. 6, 17 im Qeri חטאת für Sündopfer vorkommt, muss es, ebenso gut wie חטאת, dafür in Gebrauch gewesen sein. Eigentlich bedeuten beide Worte dasselbe, d. h. fürs erste *Sünde* und nachher, per ellipsin, verkürzt aus וְכַח ח, *Sündopfer*. Alle Verss. haben denn auch חטאת h. l. als Sündopfer aufgefasst, dsgl. der Hebräerbrief l. l. Es ist nicht anzunehmen, dass diese alten Zeugen sich darin geirrt haben. Dazu kommt nun noch, dass bei der Erklärung Jacobs der Parallelismus im Verse verloren

¹ וְכַח וְכַח לֹא חטאת עֹלָה וְחטאת לֹא שָׁאֵלָה.

² Da LXX ἡγορεύειν hat, ist die LA. ὡς der LA. ὡς vorzuziehen. Doch ich nehme die jessaj. Stelle, wie Jacob sie liest und benutzt.

geht. Neben zwei Opferarten in V. 7^a erwartet man in V. 7^b nicht eine, sondern ebenso sehr zwei. Dies hat Jacob gefühlt, und deshalb sich bemüht nachzuweisen, dass auch V. 7^a nur eine vorkommt, d. h. dass זָבַח eigentlich kein Opfer, sondern im Allgemeinen *Mahlzeit* ist. Dasselbe gilt dann 51, 18a¹ und 51, 19a², wo er übersetzt und erklärt: „Gott begehrt keine Festmahlzeit; für ein Fest wie es Gott gefällt, ist das Wesentliche und allenfalls Genügende ein zerbrochener Geist“³.

Aber ebenso wenig als חַטָּאת l. l. *Sünde* ist, ist זָבַח locis laudatis *Mahlzeit*. Eigentlich ist es immer *Opfer*, d. h. wenn es, wie gewöhnlich, zum Mahle wird⁴, so ist es doch immer ein Opfermahl; denn das eigenthümliche von זָבַח ist das Gemeinschaftliche des Opfers.⁵ Daher wird auch der זָבַח als Mahl immer an heiligen Orten gehalten, in Tempeln, bei Brunnen, bei heiligen Steinen.⁶

Gesetzt aber, es wäre Jacob gelungen, den Opfercharakter von זָבַח und von חַטָּאת zu beseitigen, so bliebe doch auch bei ihm 40, 7^a noch מִנְחָה, und 51, 18^b עֹלָה stehen. Wozu dient also die Mühe, die er sich gegeben hat, da der erste Text auch so lehrt: du hast kein Wohlgefallen an Speiseopfer; der zweite: du begehrt keine Brandopfer? Sehr wichtigen Opfern, die das Gesetz vorschreibt, wird also auch nach der Erklärung Jacob's in diesen Psalmen der Werth abgesprochen. Und damit bleibt die Frage, wie das möglich sei, wenn doch die Psalmdichter gesetzestreue Juden waren?

Aber wenn wir nun vielleicht geneigt sind, der starken

¹ לא תחמץ ובה.

² ובהי אלהים רוח נשברה.

³ A. a. O. S. 278.

⁴ Z. B. 1 Kön. 1, 9.

⁵ Benzinger, Arch. 435.

⁶ 1 Sam. 1, 3. 9. 13. 1 Kön. 1. 1.

Ausdrücke wegen mit den meisten Auslegern hier Polemik wider die Opfer zu finden, dann zaudern wir doch wieder bei der Lesung von 51, 20 f.:

Thu wohl an Zion nach deiner Gnade,
 Baue die Mauern Jerusalems,
 Dann wirst du Gefallen haben an den rechten Opfern,
 An Brandopfern und Ganzopfern;
 Dann wird man Farren auf deinen Altar bringen.

Derjenige, der so sang, konnte doch nichts gegen die Opfer als solche haben. Und steht dies fest, dann gleichfalls, dass $\text{לֹא תִהְיֶה} 51, 18$ und $\text{תִּהְיֶה} 51, 21$ nicht in schroffem Gegensatz zu einander stehen, es sei denn, dass die Schlussverse 20 f. von anderer Hand stammen.

Das letzte meinen viele Ausleger, unter den neueren Tholuck, Maurer, Olshausen und Duhm. Sie schreiben die „Erweiterung“ des Psalms dem Streben zu, „seine allgemeine Benutzung zu ermöglichen“, m. a. W. den Anstoss, den V. 18 der opferliebenden Gemeinde nothwendig geben musste, wegzunehmen. Dies lässt sich jedoch nicht wahrscheinlich machen. Es wäre dann viel einfacher gewesen, die incriminirten Verse zu tilgen; und man fragt sich umsonst, wie es möglich war, dass sie, wenn sie so anstössig wären, je in einen Psalm und in den Psalter aufgenommen wurden. Dass es mit diesem vorausgesetzten Anstoss sich wirklich ganz anders verhält, geht aus 40, 7 hervor. Auch hier heisst es: $\text{לֹא תִהְיֶה} 40, 7$, du hast kein Gefallen an Opfern; und es folgt keine „Erweiterung“ oder Randbemerkung, um den Anstoss zu beseitigen. Also hat man ihn dort nicht gefunden; wahrscheinlich also gab Ps. 51 derselbe Ausdruck ihn ebenso wenig. Wohl betrachtet Duhm 40, 7 $\text{לֹא תִהְיֶה} 40, 7$ als Glosse von einem Leser, der stutzig ward über die gelehrte Unverbindlichkeit der Opfer, und desshalb dabei bemerkte, dass er es in einem alten Buch auch gelesen hatte. Aber dies ist rein unmöglich, weil das

vorangehende עֲלֶה dann in der Luft hangen würde; und überdies bliebe doch das besonderen Anstoss erregende זבח ומנחה לא תפצת auch nach Duhm ohne Randbemerkung stehen.

Auch ist die Annahme selbst, dass die Schlussverse 51, 20 f. dem Dichter abzusprechen seien, durch nichts bewiesen. „Sie reden von Zion“, sagt Duhm, „und nicht vom Dichter“, wie der Rest des Psalms. Aber der Dichter, oder besser gesagt, der Sänger und Zion sind identisch, weil die Gemeinde redend eingeführt wird. Wenn z. B. gesagt wird:

Herr, öffne meine Lippen,
Und lass meinen Mund deinen Ruhm verkünden,

wie es 51, 17 heisst, so ist derjenige, der das fragt, Zion, d. h. die Gemeinde in Zion. Derselbe also, der dies gebeten hat, kann auch bitten:

Thu wohl an Zion nach deiner Gnade u. a. w. 51, 20.

Sind die Schlussverse von Ps. 51 nicht unecht, und stehen sie deshalb nicht schroff gegenüber den vorhergehenden, so belehren sie uns über die Lage, in welcher sich der Dichter, d. h. die Gemeinde, damals befand. Dasselbe gilt von Ps. 40. Man erlebte Zeiten von grosser Noth. Stadt und Tempel lagen in Trümmern oder waren wenigstens in verfallenem Zustande. Ob während des Exils, oder unter der syrischen Verfolgung, muss dahingestellt bleiben. Sicher ist, wie Jacob gesehen, dass die Nothlage nicht opfern zu können, keinesweges aber die Abneigung dagegen die Sänger so reden liess, wie wir es hier hören. Gott hat wohl Gefallen an Opfer, wenn sie möglich sind; aber jetzt, wo man nicht im Stande ist sie zu bringen, wo man auch die „rechten“ Opfer nicht würde bringen können, fordert Jahve sie nicht. Jetzt genügt Reue, Busse, Erfüllung der übrigen Gesetze. Denn so lange das Elend

dauert, will Jahve sich zufrieden stellen mit dem Erreichbaren. Später, bald vielleicht, wenn Jerusalem „gebauet“ ist, wird er wieder Wohlgefallen haben an Opfer und danach fragen.

Bei dieser Auffassung braucht man weder die willkürliche Kritik Duhm's, noch die misslungenen Erklärungsversuche Jacob's. Lies 40, 7 und 51, 18f. ruhig was daselbst steht: dass Jahve keine Schlachtopfer und Brandopfer, keine Speisopfer und Sündopfer verlangt. Er will sie nämlich jetzt nicht, wo sie unmöglich sind. In der gegenwärtigen Lage stellt er sich zufrieden mit dem zerschlagenen Geiste, dem gebrochenen Herzen, mit Gebet und Thorallesung. Später wenn der Zustand sich geändert haben wird, werden die Opfer aufs neue verlangt und gebracht werden.

Ganz verschieden von dem in Ps. 40 und 51 gemalten Elend ist die Lage in Ps. 50. Hier ist Zion nicht gefallen, sondern es besteht und blüht. Es heisst die Krone, der Gipfel der Schönheit.¹ In Zion wohnt Israels Gott, von dort geht er als Richter aus. Damit stimmt, dass ihm im Tempel viele Opfer gebracht wurden:

Nicht deiner Opfer wegen will ich dich rügen,
Sind doch deine Brandopfer immer vor mir.²

Hieran knüpft sich nun weiter die Auseinandersetzung, dass Jahve keine Opfer braucht, weil er selbst Herr aller Thiere ist³, worauf sofort ohne Uebergang folgt:

Opfre Gott todah,
Bezahle dem Höchsten deine Gelübde,
Und rufe mich an am Tage der Noth,
Ich will dich erretten und du sollst mich preisen.⁴

¹ V. 2.

² V. 8.

³ V. 9—13.

⁴ V. 14, 15.

Jacob hat richtig nachgewiesen, dass **זבח תודה** nichts anders sein kann als *eine toda*, d. h. ein Lob- oder Dankopfer, *opfern*. Die Meisten sind anderer Meinung. Ols hausen¹ bemerkt: „50, 14^a werden Dankgebete geopfert“; Duhm: „Offenbar ist das Gebet beim Opfer, das Lob beim Lobopfer die Hauptsache“; F. W. Schultz: „nach Geistesopfern ist Gottes Verlangen“. Hätte der Dichter das beabsichtigt, so würde er doch wohl nicht gesagt haben, dass man die *toda* opfern soll; er hätte dann, um nicht missverstanden zu werden, wie 26, 7 **הַשִּׁשִּׁיץ בְּקֹל הַתּוֹדָה** oder dergleichen geschrieben.

Dazu kommt nun noch, dass 50, 14^b **שָׁלַם לְעֹלִין תְּהִלָּתוֹ** auch Opfer, nl. Gelübdeopfer vorgeschrieben werden. Wohl behauptet Wellhausen², dass die Zahlung der Gelübde überall in den Pss. in Preis und Dank gegen Jahve, und nicht in Opfern besteht. Aber die von ihm angezogenen Stellen³ beweisen das nicht, 116, 14. 17—19 selbst das Gegentheil, weil der Dichter sagt, dass er Jahve seine Gelübde zahlen will in den Höfen von Jahve's Tempel, nach dem er erklärt hat Todaopfer bringen zu wollen und Jahve's Namen dabei anrufen.

Auch 76, 12 zeugt gegen Wellhausen:

Gelobt und bezahlt Gelübde Jahve, eurem Gotte,
Alle ringsum sollen dem Furchtbaren Geschenke bringen,

wo doch wohl nicht von Gebeten die Rede sein kann, wegen *gelobt und bezahlt*, und wegen des Parallelismus zwischen *Gelübde* und *Geschenke*.

Giebt es also keinen Grund, warum im Psalter der Ausdruck **שָׁלַם תְּהִלָּתוֹ** anders aufgefasst werden sollte als überall

¹ Psalmen S. 446. Vgl. seine Erklärung der Stelle S. 223.

² Sk. VI, 175.

³ 22. 16. 56, 13. 61, 6. 9. 65, 2. 107, 22. 116, 14.

sonst¹, so muss auch 50, 14b, wie 50, 14a, ein reelles Opfer gemeint sein. Dies hat die N. Ü. richtig gesehen. Hier werden Opfer vorgeschrieben, sagt die beigefügte Anmerkung; allein, fragt sie, wie ist das möglich, da im vorhergehenden nachgewiesen ist, dass Jahve keine Opfer braucht? Das ist, nach der N. Ü., so zu erklären: obgleich Gott die Opfer nicht braucht, hat er doch Gefallen daran, wenn Israel ihn damit als den Gott anerkennt, von dem es Hilfe zu erwarten hat.

Davon sagt aber der Dichter nichts, und es liegt auch nicht in seinen Worten. So unlogisch waren weder er noch seine Leser angelegt, dass gleich nachdem die Opfer als unnütz für Jahve verworfen worden waren, sie wieder warm empfohlen werden konnten. Nach der Beweisführung: „Opfer sind unnöthig“, war nur die Ermahnung: „bringt sie also nicht“, am Platz.

Es giebt eine bessere Lösung der Schwierigkeit. Dabei muss jedoch für's erste die Auffassung von 50, 7—13 und vom Zusammenhang dieser Verse mit 50, 14 berichtigt werden. Die Absicht war nicht, zu lehren: „Gott braucht keine Opfer — bringt ihm dennoch Opfer“, sondern vielmehr: „Ihr bringt Opfer genug, täglich und öffentlich; in dieser Hinsicht hat Jahve nichts gegen euch einzuwenden; mehr solche Opfer begehrt er nicht. Bringt ihm jedoch vielmehr persönliche Privatopfer, תודות und נדרים; denn diese sind ihm sehr angenehm, und sie werden euch retten können am Tage der Noth“. An diese Opfer der dankbaren Gesinnung, die er den anderen vorzieht, knüpft Jahve jedoch die Bedingung, dass derjenige, der sie bringt, kein Gottloser und Böser sei. „Wer toda opfert, ehrt mich“, und desshalb muss er auch fromm wandeln; denn nur der

¹ Vgl. z. B. 2 Sam. 15, 7. Spr. 7, 14. Koh. 5, 3.
Zeitschrift f. d. alttest. Wiss. Jahrg. 22. L. 1902.

וַיִּשָּׂא נַפְשׁוֹ וְיָדָהּ לַיהוָה wird an Jahve's Heil sich weiden.¹ Mit Unrecht liest Wellhausen hierfür שָׁלַם לַיהוָה; denn שָׁלַם hat bloss in Piel die Bedeutung (*Gelübde*) *sahlen*; auch irrt er sich, wenn er so des Refrains in V. 14 und V. 23 wegen liest; denn es giebt hier keinen Refrain, und durch die Aenderung entsteht auch keiner.

Als Resultat der letzten Untersuchung ergibt sich also: der ganze Psalter ist darin einstimmig, dass Opfer zu bringen sind in Jahve's Tempel, wenn's möglich ist, sei es auch dass nach Ps. 50 die privaten Daak- und Gelübdeopfer Jahve am meisten gefallen.

Die Ps. 40. 50 und 51 genannten Opfer sind ohne Ausnahme als reelle Opfer aufzufassen. Ich kenne überhaupt im ganzen Psalter nur eine Stelle, wo ein Opferwort bildlich gebraucht wird, um Gebet oder Danksagung auszudrücken.² Aber gerade die Art, wie es geschieht, beweist, dass es sonst anders ist. Ps. 119, 108 geht die Bildsprache in "וְיִשְׂחַק לִי רִצְוֹתָיָא" aus dem Zusatz וְהָיָה hervor.

¹ 50, 23, H שָׂא, von M שָׂא, von LXX (ἐκεί) שָׂא gelesen, wird wohl durch Verwechslung von שָׂא und שָׂא im späteren Hebr. und Aram. entstanden sein. Vgl. Cheyne ad h. l. und Oort, Textus hebraici emendationes p. 80.

² וְיִשְׂחַק ist keine Ausnahme, obgleich es auch *Lob*, und nicht bloss *Lobopfer* bedeutet. Im letzten Falle steht es für "וְיִשְׂחַק". Also ist todah eigentlich kein Opferwort.

Das hebräische Sprachgut im Christlich-Palästinischen.

Von B. Jacob in Göttingen.

Eine Reihe in den jüngsten Jahren erfolgter wichtiger Veröffentlichungen hat von neuem die Aufmerksamkeit auf den christlich-palästinischen Dialekt hingelenkt. Seine Litteratur zwar ist keiner besonderen Beachtung wert. Sie besteht nämlich ausschliesslich aus Übersetzungen von Stücken des Alten und Neuen Testaments aus dem Griechischen und von etlichen Homilien und Hymnen für den liturgischen Gebrauch einer christlichen Sekte, die aller Wahrscheinlichkeit nach teils in Palästina teils in Ägypten ansässig war und dem malkitischen Zweige der syrischen Kirche angehörte. Nicht einmal für die Textkritik der LXX und des N. T. haben diese Übersetzungen einen besonderen Wert. Denn die zu Grunde liegenden Texte sind weder alt noch selbständig, sondern repräsentieren einen späten Eklekticismus.¹

Der Wert dieser Litteratur liegt in dem Dialekt, in dem sie geschrieben ist. Obgleich die Schrift syrisch ist, erkannte man doch sofort, dass die Sprache nicht das gewöhnliche

¹ Die auffallenden von sämtlichen codd. abweichenden Lesarten, die Mrs. Lewis im *Evangeliarium* p. XXV—LXIII aufzählt, lösen sich bei genauer Kenntnis des Dialekts und der Übersetzungsart ohne Ausnahme in Nichts auf.

Syrisch ist, sondern ein Dialekt, der sich auf das engste mit der Sprache der Targumim, der Midraschim und des jerusalemischen Talmud berührt, und man nennt ihn, da er offenbar palästinischer Herkunft aber von Christen gesprochen worden ist, seit Nöldeke allgemein und am treffendsten: Christlich-palästinisches Aramäisch.

Der nächste Verwandte dieses Idioms ist also das jüdische Palästinisch-Aramäisch, wozu man stets auch die Sprache der Mischna und Baraitha rechnen muss. Das sogenannte Neuhebräisch dieser Litteratur ist zum grossen Teil nichts anderes als sozusagen hebräisch angestrichenes Aramäisch. Für die Erkenntnis dieses jüdischen Palästinisch ist das christliche Palästinisch höchst wertvoll. Hunderte von Wörtern erhalten durch ihn Licht.¹ Ebenso ist andererseits für die Erkenntnis des christlichen Palästinisch die Vergleichung mit dem jüdischen das Nächstliegende und sehr förderlich. Darnach kommt als verwandter aramäischer Dialekt mit umfangreicher Litteratur das Samaritanische in Betracht, nur dass wir leider noch kein samaritanisches Wörterbuch nach Petermann-Vollers' Pentateuch haben.

Aber dieser Dialekt ist auch für das Hebräische wichtig. Th. Nöldeke in seinem grundlegenden Abriss einer Grammatik des Christlich-Palästinischen² hat bereits darauf hingewiesen, dass er eine Reihe entschieden hebräischer Wörter enthält, in denen bisweilen nicht einmal die aramäischen Lautgesetze gewahrt sind. Er erklärt diese Erscheinung folgendermassen: „Die grosse Masse der aramäisch redenden Christen in Palästina ist sicherlich aus der jüdischen Bevölkerung hervorgegangen. Wir haben in jener die Abkömmlinge der עמי הארץ zu sehen, welche sich vielfach der neuen

¹ Einige Beispiele habe ich gegeben REJ 1900 No. 72 p. 215 ff. und ZDMG Bd. LV p. 140 ff.

² ZDMG 1868, Bd. 22, 443—537.

Religion zuwandten. Bei diesen können wir, ebenso wie wir es bei den Samaritanern finden, immer noch einige Reste der alten, wenn auch seit Jahrhunderten verdrängten Nationalsprache annehmen, welche sie in das Christentum mit hinübernahmen. Die Übersetzer mochten ausserdem noch eine etwas genauere Kenntnis des jüdischen Gesetzes haben. Daraus erklärt sich vielleicht der Gebrauch gewisser technischer Ausdrücke.“ Dieser Erklärung kann man sich nur anschliessen und muss insbesondere den Ausdruck „Entlehnung“ als irreführend vermeiden. Die hebräischen Wörter und Formen in diesem Dialekt sind gleichsam die höher gelegenen Punkte des hebräischen Sprachgebietes, welche die aramäische Überschwemmung nicht erreicht hat. Das Hebräische ist ja auch nicht plötzlich und an Einem Tage vom Aramäischen abgelöst worden, es ist erst allmählich überwunden und verdrängt worden, und manche Begriffe und Wörter sassen so fest, dass sie sich dauernd behaupteten.

Daraus ergibt sich sogleich, dass der Wert dieses Dialekts für uns besonders in seiner Bedeutung für die Geschichte des Hebräischen liegt. Wir haben an ihm ein einwandfreies Zeugnis dafür, wie lange eine grosse Anzahl hebräischer Wörter sich im lebendigen Gebrauch der palästinischen Volkssprache erhalten hat. Denn von den beiden nächstverwandten Dialekten, dem jüdischen und dem samaritanischen Palästinisch haben wir zwar eine weit umfangreichere Litteratur, aber sie steht durchweg in litterarischer Abhängigkeit von hebräischen Urtexten. Es sind entweder Übersetzungen und Auslegungen des hebräischen Textes oder die Urheber leben in der Tradition und dem Studium desselben.¹ Wir sind daher nicht immer sicher, ob

¹ Für die Zusammensetzung der neuhebräischen Gelehrtensprache ist die Mitteilung des Origenes de historia Susannae Migne XI, 61 sehr lehrreich. Um das hebräische Äquivalent für das bekannte Wortspiel

das betreffende Wort wirklich in der Volkssprache gelehrt hat oder nur litterarische Entlehnung oder Reminiscenz ist. Eine solche Abhängigkeit ist bei den aus dem Griechischen übersetzenden christlich-palästinischen Texten ausgeschlossen. Diese Christen haben offenbar kein Hebräisch mehr verstanden.¹ Das Hebräisch, das ihre Sprache dennoch enthält, ist demnach in lebendigem Gebrauch gewesen.

Als Beispiel diene das Wort שֶׁל „Schale, Schüssel“. Im A. T. findet es sich nur zweimal Ri 5, 25. 6, 38 an Stellen, die zu den ältesten Stücken gehören. Darauf verschwindet es, um erst nach tausend Jahren im Neuhebräischen wieder aufzutauchen, wo es nicht selten ist. Ist es hier aus jenen Bibelstellen litterarisch entlehnt? oder war das Wort in der Volkssprache geläufig? Das Christlich-Palästinische giebt mit Sicherheit eine Entscheidung zu gunsten der letzteren Annahme. Es ist nur Zufall, dass es in der spärlichen althebr. Litteratur nicht öfter vorkommt.

Freilich ist uns die eigene Geschichte des Dialektes noch völlig dunkel. Wir wissen nicht, wann, ja nicht einmal genau, wo er gesprochen wurde. Nur Eine Handschrift ist datiert, cod. A des Evangeliariums. Eine Beischrift besagt, dass er im Jahre 1030 n. Chr. von einem Mönche namens Elias in einem Kloster Mosis bei Antiochia Arabum in der Diözese Jerusalem geschrieben sei. Aber damals war der

πρῶτος — σχῆνος (Susann. v. 54 ff.) zu ermitteln, wandte er sich an gelehrte Juden . . . ἄλλος δὲ ἔφασκε τὰ μὴ ὀνομασθέντα τῶν Γραφῶν σου οὐκ ἔχειν διαβεβαιώσασθαι, ὅπως ἔβραϊστὶ λέγεται· προκετῆς δὲ εἶναι, τὸν ἀπορήσαντα φωνῇ τῇ Συριακῇ χρήσασθαι ἀντὶ τῆς Ἑβραϊδος· καὶ ἔλεγε, καὶ παρὰ τοῖς πάντο σοφοῖς ἐνίοτε λέξεις πᾶς ζητεῖσθαι. Dieses „Syrisch“ (ܣܘܪܝܝܬ) ist unser palästinisches Aramäisch.

¹ So wird Joh. 1, 41 Μεσσίας ὁ ἐστὶ μαθαρμηνεύμενον Χριστὸς übersetzt ܡܫܝܚܐ ܕܢܝܚܝܢ ܝܬܝ ܡܢ ܡܪܡܐ. Freilich finden wir auch die gedankenlose Pedanterie 142 Mc. 7, 34 ἔφραδα ὁ ἐστὶν διανοίγηθι ܡܦܕܡܐ ܡܦܡܡܐ ܝܬܝ ܡܢ, ἔβραϊστὶ wird wie ein ganz fremdes Wort transkribiert Joh. 5, 1. 19, 13. 17. 20 ܡܕܝܐܝܬܐ (mit vielen Varianten).

Dialekt, wie besonders die liturgischen Anweisungen der Überschriften beweisen, bereits vom Arabischen verdrängt. Auch die Vokalisierung in A durch ein System von Punkten und die zu bemerkende Unsicherheit bei seltenen aber echten Wörtern könnte beweisen, dass die Sprache im Schwinden begriffen war. Bei den übrigen Handschriften ist man auf Datierungen nach paläographischen Merkmalen angewiesen, die nicht über das Ende des sechsten und den Anfang des siebenten Jahrhunderts hinaufgehen. Nöldeke setzt nach Erwägung aller sprachlichen und geschichtlichen Momente etwa die Zeit zwischen 300—600 an. Fast scheint es, als ob, je später ein palästinischer Midrasch ist, um so ähnlicher seine Sprache — auch das späte künstliche Neuhebräisch (ein hebraisiertes Aramäisch) — dem christlichen Palästinisch wird. Wenn man z. B. die Pesikta liest, könnte man oft glauben, sie sei in diesem Dialekt geschrieben. Jedenfalls ist es nur *cum grano salis* zu verstehen, dass dieser Dialekt die Muttersprache Jesus sei. Der Enthusiasmus, diese hiermit gefunden zu haben, ist schon deshalb verfehlt, weil Jesus noch kein Christ war, sondern das jüdische Palästinisch sprach, dessen spätere Stufe man längst kennt, und die ihm auch zeitlich näher steht.

Das Hebräische hat ferner nicht nur für seine Geschichte Nutzen von der Kenntnis dieses Dialektes. Die Zahl der verwandten Idiome, die zur Vergleichung herangezogen werden können, ist um Einen gewachsen und für nicht wenig Wurzeln und Ableitungen ein neuer Zeuge gewonnen. Einige Wörter, die bisher verkannt worden sind, können mit seiner Hilfe zum ersten Male richtig erklärt werden s. u. נחל, עשש — vgl. auch אשון, בצח, חרש, סמר u. a. Endlich würde eine Untersuchung der Vokalzeichen, womit allerdings erst eine spätere Hand cod. A versehen hat, wahrscheinlich einiges Licht auf die masoretische Vokalisa-

tion des hebr. Bibeltextes werfen. Denn dieser Dialekt, dessen Aussprache wir mit Hilfe jener Zeichen leidlich feststellen können, ist die Muttersprache der Masoreten gewesen, von deren Aussprache sie bewusst oder unbewusst auch bei der Festsetzung der Aussprache des Hebräischen geleitet worden sind.

Die erste und bisher einzige monographische Bearbeitung des christlich-palästinischen Wortschatzes hat F. Schwally gegeben:¹ *Idioticon des christlich-palästinischen Aramäisch* Giessen 1893. Seitdem aber hat sich das Material bedeutend vermehrt, und wenngleich die Veröffentlichung neuer Texte noch nicht abgeschlossen sein dürfte, so ist es doch an der Zeit, aus dem jetzt vorliegenden Stoff die Resultate, die sich für das Hebräische ergeben, festzustellen und zumal aus dem Wortschatz des Christlich-Palästinischen das hebräische Sprachgut auszusondern.

Dies soll die folgende Liste thun. Es sind alle Wörter verzeichnet, die nicht im Syrischen vorkommen, wohl aber im Hebräischen. Es ist lediglich auf die Feststellung des lexikalischen Thatbestandes abgesehen, nicht auf eine Vergleichung mit den verwandten Dialekten oder gar auf etymologische Versuche zur Ermittlung von Urbedeutungen u. dgl. Dagegen glaubte ich bei einigen Bibelstellen, die bei dieser Gelegenheit erklärt werden können, verweilen zu dürfen.

Da die Vergleichung zu Gunsten des Hebräischen geschieht, so transkribiere ich in die hebräische Schrift.² Dazu

¹ Glossare ihrer Ausgaben lieferten Miniscalchi (ganz unkritisch) Land, Gwilliam und Genossen, Margoliouth, Gibson.

² \bar{b} = p in versum, welches am häufigsten lateinisches p und griechisches π , aber auch nicht selten β oder \mathfrak{b} und selbst \mathfrak{z} (\mathfrak{z}) wieder geben soll, besonders in bestimmten Wörtern wie $\mathfrak{p}^{\mathfrak{b}}\mathfrak{m}$ Aphel von $\mathfrak{p}^{\mathfrak{b}}$ und $\mathfrak{z}^{\mathfrak{b}}$ mit Suffixen; von B und C weit häufiger angewandt als von A

hätte man umsomehr Recht, wenn, wie Nöldeke glaubt: „in der Wahl des altchristlichen Estrangelo von Bewohnern Palästina's offenbar ein absichtlicher Gegensatz gegen die Schrift liegt, welche die Juden zur Darstellung derselben Sprache gebrauchten.“ — Folgende Abkürzungen sind gebraucht:

L^1 = The Palestinian Syriac Lectionary of the Gospels by (jetzt Dr. phil. h. c.) Agnes Smith Lewis and Margaret Dunlop Gibson, London 1899. Dies Werk enthält das Evangelarium, kirchliche Lesestücke, die den grösseren Teil der Evangelien (etwa $\frac{2}{3}$, viele Stücke aber doppelt und selbst dreifach) umfassen, in drei Codices A B C. Zu Grunde gelegt ist B, aber alle Lesarten von A und C sind links und rechts am Rande vermerkt. Zum Schluss sind noch Reste einer vierten Handschrift mitgeteilt. Das Evangelarium (cod. A) war schon zweimal vorher gedruckt worden:

1) Evangelarium Hierosolymitanum ex codice Vaticano Palaestino etc. ed. Franc. Miniscalchi Erizzo. Verona 1861—1866.

2) in Paul de Lagarde's: Bibliothecae Syriacae, Gott. 1892.

L^2 = A Palestinian Syriac Lectionary containing lessons from the Pentateuch, Job, Proverbs, Prophets, Acts and Epistles ed. Agnes Smith Lewis with critical notes by Eberhard Nestle and a Glossary by Margaret D. Gibson. London 1897 (Studia Sinaitica VI).

Seitenzahlen von Citaten aus den Evangelien meinen immer L^1 , aus dem Alten Testament, der Apostelgesch. und den Briefen L^2 . Das sind die beiden Hauptwerke. Dazu kommen noch:

Land: Anecdota Syriaca IV (p. 103—294) Leiden 1875 zum grossen Teil Paralleltexte von L^1 und L^2 , aber auch viele andere Stücke oder Fragmente besonders von Psalmen.

Ox^1 = Anecdota Oxoniensia. The Palestinian Version

of the Holy Scriptures. Five more fragments ed. G. H. Gwilliam. Oxford 1893 (Semitic Series Vol. I part V).

Ox* — An. Ox. Biblical and Patristic Relics of the Palestinian Syriac Literature edd.: G. H. Gwilliam, F. Crawford Burkitt and John F. Stenning. Oxf. 1896. (Sem. Ser. I 9).

LN — The Liturgy of the Nile ed. G. Margoliouth in Journal of the Royal Asiatic Society 1896, p. 677—731.

Endlich ein Fragment von zwei Blättern Biblical Fragments from Mount Sinai ed. J. Rendel Harris 1890, abgedruckt bei Schwally Idioticon p. 131—134.¹

ןבא; χάλαζα Hagel wird stets mit ܢܒܢ übersetzt 62 f. Ex 9, 18—34. 66 f. 10, 5. 12. 15.

ןא „wägen“, ܐܝܢܐܢ Wage: 97, 11. 16. Jes. 40, 13. 15 ζυγός ܐܝܢܐܢ.

ןא „wo“ findet sich Ein Mal 17 Röm. 3, 27, sonst stets ܢܐ. ܕܢܐ „drängen“ syr. nur Ethpe: 80. 81. Mat. 14, 22 ܐܢܐܕܝܢܐ ܕܢܐ 100. Gen. 19, 3 ܩܪܝܢܐܝܬܐ. id., 6. Luc. 24, 28 -ܐܫܢܐܢ ܕܢܐ 117. Luc. 14, 23 ܐܢܐܕܝܢܐܝܬܐ ܕܢܐ Ox* 63, 5 f. ܢܐܢܐܢ ܕܢܐ ܐܢܐܢ ܢܐܢ ܢܐܢ Harris bei Schwally 131, 3. Gal. 2, 3 ܐܢܐܕܝܢܐܝܬܐ ܕܢܐܢܐܢ.

ܐܢܐܢ; wie im Syr. ܐܢܐܢ Eltern heisst, so in diesem Dialekt ܐܢܐܢܐܢ 43. Joh. 9, 2. 3. 18. 22. 23. 111. Luc. 8, 56. 240. Luc. 21, 16. 259. Luc. 2, 41. 43 „syr. oft Menschheit, Volksmasse, doch auch spezieller Familie.“ Nöld. 519. Darnach wird man Ez. 24, 17. 22 ܐܢܐܢ (ܐܢܐܢ) nicht als Brot, welches die Verwandten in das Haus schicken,

¹ Nachdem dieser Aufsatz bereits niedergeschrieben war, ist hinzugekommen: 2³ — Palestinian Syriac texts from palimpsest fragments in the Taylor-Schechter collection edd. A. Smith Lewis u. W. D. Gibson London 1900, wiederum meist Bibelstücke. Die Belege hieraus sind nachgeholt. Neue Worte bringen die Texte übrigens nicht.

erklären, sondern als Brot der Eltern, da es sich an beiden Stellen um Eltern handelt, die ihre Kinder verloren haben und es muss irgend eine uns unbekannte Trauersitte zu Grunde liegen. Hiernach erklärt sich auch der meines Wissens noch nicht erkannte Gebrauch eines Synonyms von אִשׁ. Das Wort אָדָם heisst an mehreren Stellen zweifellos Vater. So Hos. 11, 4: בְּחַבְלֵי אָדָם die Übersetzung: „Mit Seilen, wie ein Mensch sie braucht, zog ich sie zu mir“ (Guthe bei Kautzsch) giebt keinen Sinn. Was giebt es denn noch für andere Seile? Übersetze: Mit Stricken eines Vaters führte ich sie, mit Seilen der Liebe. Der Prophet spricht von der Liebe Gottes gegen Israel. Wie ein Vater sein Kindchen hat er es spielend gehen gelehrt. V. 1 „denn ein Kind war Israel und ich liebte es . . . v. 3 ich gängelte Ephraim, nahm es (?) am Arme . . . u. s. w. חַבְלֵי אָדָם sind die Schnur, mit der ein Vater das Kind leitet, עֲבוֹתוֹת אֲהַבָה Stricke, die man aus Liebe dem Kindlein anlegt, d. h. um mit ihm zu spielen — וְאֵהִי לָהֶם כְּמֵרִמִּי עַל עַל לִחְיָהֶם (wenn hier nicht עַל — עַל ist: die den Säugling an ihre Wange heben — 3 b). Manches in diesem Stücke ist noch unklar, aber es führt ohne Zweifel das liebliche Bild aus, wie ein Vater mit seinem Kleinen spielt, und es gehen lehrt. Ferner: II S 7, 14 „ich will ihm Vater und er (Davids Sohn) soll mir Sohn sein, so dass, wenn er sich verfehlt, ich ihn mit Menschenruten (בַּשֹּׁבֵט אֲנָשִׁים) und mit menschlichen Schlägen (נִגְעֵי בְנֵי אָדָם) züchtige, aber meine Liebe soll nicht von ihm weichen“ (so Kittel bei Kautzsch). Hier haben wir beide Synonyma im Parallelismus. שֹׁבֵט אֲנָשִׁים heisst: eine Rute von Eltern (wie Eltern sie gebrauchen) נִגְעֵי בְנֵי אָדָם: Schläge, wie sie die Kinder vom Vater erhalten d. h. aus Liebe und daher mit Maassen. אָדָם heisst Vater, als der Mann im Hause, wie

שׂא Gatte. — Für 'אן würde auch unser „menschlich“ passen, wenn man es nur im Sinne von barmherzig nimmt (Ggs. unmenschlich). Dass menschlich — liebeich nicht alttestamentlich sei, wird man doch nicht behaupten wollen.

צא das Verb. nicht Edessen.: 114. Luc. 12, 21 ὁ θεσουργῶν צא דאן 132. Mt. 6, 19 μὴ θεσουργετε ἵνα ἴσθαι, AC צא v. 20 אצא, A צא, C צא 104, 6. Pt. 1, 18 pt. צא.

אש „verloben“, „spezifisch jüdisch“ Nöld. 514: 254 Luc. 2, 5 ἐμνηστευμένη אש, AC אש 278. Luc. 1, 27 id. 253.

Mt. 1, 18 μνηστεύσεις τῆς μητρός σου, AC אש.

אש „Zeit“, sehr häufig, gewöhnlich für χρόνος (während καιρός — אש nur Land 154. Luc. 8, 13 πρὸς καιρὸν אש לב, L¹ 104. אש) Stellen aus L¹ s. bei Schw. L² z. B. 19, 15. Hebr. 11, 32. 34, 6. Gal. 4, 3 (προδεσμία) 34, 8. Gal. 4, 4 96, 19. Prov. 9, 11. 117, 21. Jes. 53, 10, μακρόβιος אש אש, 132, 3. 4. Act. 1, 6. 7. Dies ist (אש) אש, Prov. 20, 20 und sicherlich das Kere אש „Woran die Masoreten gedacht haben, ist nicht klar“ Ges-Buhl. Sie haben an dieses Wort gedacht und mit Recht.

אש „gründen“: 69. Mt. 7, 25 τεθεμελίωτο אש אש, v. 27 אש 23. Hebr. 1, 10 (ψ 102, 26) ἐθεμελίωσας אש Land 166, 18. Jes. 14, 32 ἐθεμελίωσεν אש 1. אש 10. Eph. 3, 18 τεθεμελιωμένοι אש — אש Fundament: Land 108, 19. ψ 81, 5 θεμέλια τῆς γῆς אש אש, 9. Eph. 2, 19 θεμελίω τῶν אש אש Ox² 62, 3 אש אש אש אש.

אש „erwählen“, ἐκλέγω: 119. Luc. 14, 7. 186. Joh. 15, 16. 22. II Tim. 2, 10. 38. Jes. 40, 2. 48. Jes. 43, 3 [ὁ σώζων?], 49. 76. Jes. 43, 10. 51. Dt. 10, 15 [προεῖλατο] 79. Eph. 1, 4. 130. Jon. 4, 8 [ἀπελέγετο τὴν ψυχὴν αὐτοῦ אש אש אש אש] 131. Act. 1, 2 ἐκλεκτός אש 4. Joh. 1, 34. 24.

כַּצֵּחַ „Sumpf“. 37. Jes. 35, 7. 8 ἔλη (דפין) בצין.

בָּרִיא „gesund“. 25. Joh. 5, 9 ὑγιής ברא 26 v. 11. 29. Joh. 7, 24 id. 75. Hiob 21, 23 εὐπαθῶν ברא (= ברי) pl. 73. Mt. 9, 12. 140. Mc. 2, 17 οἱ ἰσχυρότεροι 102. Luc. 149. Luc. 5, 31, οἱ ὑγιαίνοντες דברין.

נָבַח „krümmen“. 115. Luc. 13, 11 συνκύνουσα נבחה. Das 'נ ist nicht das hebr. נָבַח, נָבַחַת kahl, sondern verw. mit נָבַע, נָבַב, נָבַן. Schwally will das hebr. 'נ überall durch נָבַח, נָבַחַת ersetzen, wozu nicht der mindeste Grund vorliegt; ja es verbietet sich durch die Natur des Begriffes נָבַח und die Form qittel; denn wer einmal qittel ist, bleibt qittel, aber ein מְנַחֵם kann nach einigen Wochen wieder volles Haar haben. נָבַח ist keine definitive Verstimmung, sondern eine immer wieder nötige Korrektur des Natürlichem.

נֹדַד „Haufe“. 75. Hiob 21, 32 ἐπὶ σωρῶν נאבנא. Wie der Übersetzer zu dem Zusatz נאבנא kommt, weiss ich nicht, aber er macht jedenfalls die Bedeutung „Mauer“ wahrscheinlich und die Vergleichung mit dem hebr. 'נ zulässig.

נָוַם „bezahlen“; in diesem Dialekt überaus häufig für (ἀντ)-ἀποδίδωμι, auch נָוַם Bezahlung; ob aber, wie Schwally zu glauben scheint, damit נָוַם „mein Befreier, Erlöser“ ψ 71, 6 zusammenhängt, dürfte zweifelhaft sein.

נֹלִי junge Taube. (Syr. ܢܘܠܝ) 272. Luc. 2, 24 νεοσσοί נולין 124. Jes. 60, 8 σὺν νεοσσοῖς נולין עם.

נִיר „kalken“. 159. Mt. 23, 27 τάφοι κενονιαμένοι נירין. נִיר überaus häufig לנלל (לגליל) „wegen“ (eine Anzahl Belegstellen s. bei Schwally); diese Verbindung ist ausschliesslich diesem Dialekt eigentümlich, hebr. לנלל.

נָי in der Verbindung (נִי) נָי gewöhnlich für παρά bei, neben 17. Joh. 6, 16 ἐπὶ τὴν θάλασσαν נא נִי 267. Mt. 4, 13. 68 v. 18 παραθαλασσία (παρά τὴν θ.) id. 86. Mt.

20, 30. (B נב A נב) 104. Luc. 8, 11. 122. Luc. 18, 35 παρὰ
τὴν ὁδὸν **מקחמ** נב על 26, 21. Jes. 9, 1 **ol** τὴν παραλίαν
κατοικοῦντες **מב דמב על** נב **מב** cfr. 45, 16. Joel 2, 17
ἀνὰ μέσον τῆς κρηπίδος τοῦ θυσιαστηρίου. **מב** בן
מב. — Darnach ist Prov. 9, 3 **מב** **מב** **מב** על zu
erklären.

und aus גור ונפיר געזאלט אלס Gen. 19, 24. 102. גפירא
Land 171, גורא וניפרתא Homilie Ox³ 58, 16
גור וניפר 19.

נרם II K. 9, 13 wird von Mehreren in der Bedeutung „selbst“
genommen; in diesem Dialekt auf jeder Seite 3. Joh. 1, 22
απο σεαυτου נרמך על 6. Luc. 24, 27 προσηγορευσατο
πορευεσθαι עבר נרמה אויל 11. Joh. 3, 27 נרמה מן 14.
Joh. 5, 19 נרמה מן u. s. w.

נשׁ „tappen“. 67. Ex. 10, 21 ψηλαφηηδὸν σκότος לב
נשׁ.

דבק „folgen“. Diese Bedeutung ist im chr.-pal. weit häufiger als die ursprüngliche „anhaften“: für ἀκολουθεῖν: 6. Joh. 1, 37 דבקו למא 30. Joh. 8, 12 דבק לי 40. Joh. 10, 4 דבקו בתר חורין די לא דבקין (f. pl.) v. 5 דבקין יתה (f. pl.) 137. Joh. 1, 44 דבקו לקח דאנא אויל לית את יכיל כדו 182. Joh. 13, 36f. דתדבוק יתי בדיתא די את דבוק (A דבק C תדבוק) יתי... אפך לך. Für καταλαμβάνω „erreichen“: 2. Joh. 1, 5 ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν וקבלא 37. Jes. 35, 10 דבוק יתהון 102. Gen. 19, 19 μὴ καταλάβῃ με τὰ κακὰ בישתא יתי דבוקן יתי 126. Luc. 15, 15 ἐκολλήθη (schloss sich an) אהתבק. — Danach wird man auch das hebr. דבק noch öfter als es wohl schon geschieht, mit „folgen“, „erreichen“ zu übersetzen haben, z. B. Jer. 42, 16, ψ 63, 9 דבק אחרי.

דפס „weinen“, für das Pe. zitiert Brockelmann nur Philox.
Joh. 11, 35, an derselben Stelle im Evangel. 148 und 56.
Hiob 16, 21 סאלל (ִּוֹפֵּאֵל) עֵינַי תִּדְמַעַן.

דרום „Süden“, 118. Luc. 13, 29 (ἀπὸ) νότου BC דרומא (ס) A תימנא 48. Jes. 43, 6 τῷ λιβὶ לדומא 67. Ex. 10, 13 ἀνεμος νότος דרומא ודרומא (bis).

הלך; מהלך „Weg“, 129. Jon. 3, 3 πορεία מהלך (sic) v. 4 מהלך. הום „im Todeskampf liegen“, 179. Luc. 22, 44 ἀγωνία AC הימא, B הוימא. Mit Recht stellt Schwally ψ 55, 3 אדמה dazu. Vielleicht auch Mich. 2, 12 תודמנה מאדם in der Persiflage der Reden falscher Propheten über Israels Volksmenge: sie werden ersticken vor Menschen.

זור „zurückweichen“, Land. 173, 13 זור מן אנש 195, 19 זור— בנינשא מן קוששא Land. im Glossar richtig זור recesserunt. ול Land. 108, 12, ψ 77, 65 κεκραπαληκώς „betrunken“, מודל cfr. Dt. 21, 20, Prov. 23, 21. 28, 7 (23, 20).

ועם „grollen“, 294. Mc. 6, 19 ἐνείχεν αὐτῷ לה ועימא (C falsch געעמא).

חלתא „Kuchen“, Land. 179, 24 חלא חלא 180, 21 חלתך (1 K 17, 12).

חמד „begehren“, Ethpe. immer für ἐπιθυμεῖν 38. Joh. 8, 56. 63. Mt. 5, 28. 106. Luc. 16, 21. 126. Luc. 15, 16, Land. 104, 14, ψ 44, 12, Land. 165, 3 Dt. 7, 25. — חתחמדא ἐπιθυμία 37. Joh. 8, 44. 171. Luc. 22, 15 חתחמדא חתחמדא (AC חתחומדא falsch) 8. Eph. 2, 3. 39. Tit. 2, 12, Ox. 12, 10 I Thess. 4, 5.

חמר „Asphalt“, 89. Gen. 6, 14 ἀσφάλτω בחמר Verb. ibid. ἀσφαλτώσεις חמר.

חסד sehr häufig in der hebr. Bed. „Liebe“ — χάρις, sowohl חסדא (חידא) wie חודא (חידא) geschrieben, bisweilen auch — ὀνειδος 19. Hebr. 10, 33. 41. Rom. 15, 3, Land. 103, 5, ψ 43, 14, חסד ὀνειδίζων. 35. Jac. 1, 5. 41. Rom. 15, 13, Land. 103, 8, ψ 43, 17. Das Verhältniß ist also das des Hebräischen, nicht des Edess. in dem „Schande“ das Gewöhnliche und „Liebe“ das Seltene ist, s. Nöld. 515, Schw. 33 f.

חפץ „graben“ ὀρύσσω 88. 154 Mt. 21, 33 (Jes. 5, 2) 94. 165. Land. 130, Mt. 25, 18, Land. 107, 22, ψ 56, 7 hebr. „suchen“.

חצב „Steine hauen“ 214 Mt. 27, 60 ἐλατόμωσαν חציב 19. Mc. 15, 46 λελατομημένος חציב.

קקח 284. Luc. 1, 3 ἀκριβῶς קקח (Land. 144, 7 קקח).

קיד „verständig“, Land. 130, 2. 3, Mt. 25, 8. 9 αἱ φρόνιμοι קיד (an den Parallelstellen 129, 5. 6, L² 96. 164 מקיד). Schwally will nach edessen. ~~למשל~~ eine Verschreibung annehmen, aber: 24. 87. Prov. 1, 4 πανουργία קיד. — Vielleicht haben wir in Esr. (9, 4) 10, 3 קידים „gewissenhaft“ zu „kundig“ im Sinne des Satzes אין עין חסד קיד.

קיד „erbittern“, 125. Jes. 60, 14 παροξύνω קיד; im hebr. Piel „fluchen, schmähen“, d. h. kränken, reizen, wie Trg. קלל: ארנו.

קיד „Wald“, 28, Jes. 9, 18, δρυμός קיד 30, Jes. 10, 8 δρυμοί קיד.

קיד „einbrechen“ vom Diebe, διορύσσω 132. Mt. 6, 19 קיד 94. 163. Mt. 24, 43. 116. Luc. 12, 39 διορυχθῆναι קיד ביתה יתחור אותו.

קיד—קיד Ox² 21, 4. Tit. 1, 15 ὁ νοῦς αὐτῶν קיד, so Stenning in zweiter Lesung s. Ox.² 110 nicht קיד,] 75. Hiob 21, 22 ἐπιστήμης קיד Land. 109, 6 ψ 82, 4 קיד קיד.

יכל „können“, überaus häufig für δύνασθαι, das Adjektiv in folgenden Schreibungen: יכל, יכיל, יאכל, f. יכלא, יאכלא, יכילא pl. wohl meist יכלין. — Verbalformen sind selten s. Schw., ich führe nur einige Stellen aus L² an, 4. Rom. 8, 8. 9. 10. Eph. 3, 18 (תיכלין) 32. Jes. 11, 9 (יאכלין) 58. Rom. 12, 18. 59. Ex. 8, 26. 61. Ex. 9, 11. 65. Ex. 10, 5 תיכול 102. Gen. 19, 19. 22.

Jes. 11, 13 θλίψει γνηλί, 101. Gen. 19, 9 παρεβιάσαντο γνηλί ην, 65. Mt. 7, 13. 118. Luc. 13, 24 στενή πύλη (θύρα) κνηλί κνηλη A B κνηλί — Aphel: 110. Luc. 8, 45 αποθλίβουσιν γνηλί ην, 30. Jes. 10, 20 τοὺς ἀδικήσαντας αὐτοὺς ηντη ιπηκ L ιπηλί [13. Col. 2, 8 συλαγωγῶν γηλί verbessert Schulthess ZDMG LIII 705 ff. richtig in γήλη]. — Ithpe: 61. Mt. 4, 24 συνεχόμενοι γνηλίη, 20. Hebr. 11, 37 θλιβόμενοι γνηλίη — sehr häufig κνηλί oder ηνηλί pl. γνηλί gewöhnlich für θλίψις, 56. 189. Joh. 16, 21. 92. 155. Mt. 24, 9. 128. 133. Luc. 21, 25. 155. 161. Mt. 24, 21. 29. 2. Rom. 5, 3. 19. Hebr. 10, 33. 26. Jes. 8, 22. 29. Jes. 10, 3. 44. II Cor. 6, 4. תכל „beschmutzen“, 119. Jes. 63, 3 ἐμόλυνα τὴν γῆν. Das Wort sei mit aufgeführt, weil Nestle L^x XVII es für möglich hält, dass תכל Ez. 7, 17. 21, 7 (12) LXX μολυνθήσονται dieses Wort sei; ich kann ihm darin nicht bestimmen. Wohl aber ist die Übersetzung der LXX eines der zahlreichen Beispiele von ihrem spät- und neuhebräischen Sprachgefühl, ein Gegenstand, der eine besondere Behandlung verdient.

תל „lernen“, 242. Mt. 13, 52 μαθητευθεὶς תל (edess. תלתל). ת — תל „warum?“ διατί 37. Joh. 8, 43. 46. 73 f. Mt. 9, 11, 14. 83. Mt. 17, 19. 102. Luc. 5, 30. 151. Joh. 12, 5 (B תל — ל); 182. Joh. 13, 37. 269. Luc. 20, 5. 74. Hiob 21, 4. 7. — לנא תל 76. Mt. 9, 4. 204. Mt. 27, 46. 114. ψ 21, 1 תל Land. 103, 15, ψ 43, 24. Z. 16, v. 25 תל — εις τί 81. Mt. 14, 31 — τί οτι 140. Mc. 2, 16.

ת Hiphil „höhnern“, תתל ἐξεμυκτήριζον Luc. 16, 14 (121) 23, 35 (205) — תתל Land. 103, 5, ψ 43, 14 μυκτηρισμός. Wegen dieser Aphelbildung ist auch jenes Partizip als Aphel gesichert, obwohl Edess. nur Pael kennt. Aber Hebr. תתל nur 1 mal ψ 73, 8; 96. Prov. 9, 7 μωμάομαι.

ממיק; die Belege aus Schw. und Gibson XCVI. Ich hatte keine gesammelt.

מסר „übergeben“; an fast sämtlichen erhaltenen (aus der Konkordanz zu ersiehenden Stellen) für παραδίδωμι (nur 237. Joh. 19, 11 יהב, 170. 175. Mt. 26, 9 יתיהב). — Ethpe. 83. Mt. 17, 22 יתמסר, A יאתמסר, 219. Luc. 24, 7 id. 144. Mc. 10, 33 מתמסר, A מיתמסר, 175. Mt. 26, 2 id. 179. Luc. 26, 46 id. 240. Luc. 21, 16 תתמסרון, 239. Mt. 11, 27 אתמסר. — 13, Col. 2, 8 παράδοσις מסרותא.

מת „wann“ (neben dem Edess. אמתי, 143. Mc. 9, 18 ἕως ποτε, B עד מאתי, C מתי, A אמתי, Land. 108, 15, ψ 81, 5 id. עדמתי (sic), 66. Ex. 10, 7 ἕως τίνος מתי עד (v. 3, עד אמתי).

נבל „welken“ übertr. „erschöpft sein“, 80. Mt. 15, 32, A יעופון, B יעבון, C יפולון (vielleicht liegt dasselbe Verbum vor, 23. Hebr. 1, 11 (= ψ 102, 27) παλαιωθήσονται יפולון, freilich finden wir Land. 106, 7, ψ 48, 15 παλαιωθήσεται יבילא, was Schw. für verschrieben oder verlesen aus יבילא hält, בליי edess. hebr. cfr. 74. Mt. 9, 17 זקן יבילא בליי, 115. Luc. 12, 33 דלא בליי.

נוח „ruhig sein“, das im Neuhebr. häufige לו „es wäre leichter, erträglicher, besser für ihn“ findet sich auch in unserem Dialekt, 100. Luc. 5, 23 τί ἐστὶν εὐκοπώτερον נוח, 76. Mt. 9, 5 id. 139. Mc. 2, 9 id. גיח, A גיאח, 121. Luc. 18, 25 id. (A יכל), 230. Luc. 10, 12 ἀνεκτότερον ἔσται גיח. — Das finden wir nun zwar im Hebr. nicht, aber לי נוח אז Hiob 3, 13 kommt dem doch schon nahe. — Schwally s. v. דניח εὐκοπώτερον Mt. 19, 24 (87) hat das Wort völlig missverstanden, er glaubt, es hänge mit נגש „aufgehen“ von der Sonne etc. zusammen und dann „klar, deutlich sein“. Das ד ist abhängig von dem vorhergehenden לכון אמר אנא worauf folgt: דניח הו לגמלא דיעול בנקבא דמתמא ונ.

- לח „Erde“ σφοδός: 15. 120. Hebr. 9, 13. 99. Gen. 18, 27. 107. Jes. 61, 2. 129. Jon. 3, 6 — αἰθάλη 61. Ex. 9, 8. Damit ist, wie ich glaube, ein neues Wort für das hebr. Lexikon gewonnen; ich finde es in Hiob 21, 33 לִי פְרוּ לחי גנבי gewöhnlich: „süß sind ihm die Schollen des Thales“; aber warum gerade des Thales? Nirgends finden wir in der Bibel eine Spur, dass man vorzugsweise im Thale (einem ausgetrockneten Wadi) begrub. Übersetze: „die Erdschollen“. לחי = לחי wie häufig ג'ד = ג'ד. Übrigens hat auch unser Dialekt לחי als Fluss-Thal z. B. κοιλιον, κοιλάς, κοιλασμα z. B. 25. Jes. 8, 15. 64. Joel 3, 12. 14 und andererseits auch לחי לא, לחי für Sand z. B. 107. Gen. 22, 17 ἄμμος.
- רחי Pi. „trösten“, παρακαλεῖν 147. Joh. 11, 19 (ἵνα παραμυθήσωνται) 148. v. 31. 16. 122. Hebr. 10, 25. 32. Jes. 10. 32. 36. Jes. 35, 4. 37. 88. Land. 223, Jes. 40, 1. 2. 39. Tit. 2, 15. 50. Rom. 12, 8. 75. Hiob 21, 34. 78. I Thess. 4, 18. 97. Jes. 40, 11. — Ithpa. 61. Mt. 5, 4. 106. Luc. 16, 25. 257. Mt. 2, 18 — παράκλητος מנחמה 24. Joh. 15, 26. 51. 184. Joh. 14, 16. 55. 187. Joh. 16, 7. 184. Joh. 14, 26, LN. 695, 11 — παράκλησις מנחמה (oder מנח) 272. Luc. 2, 26. 42. Rom. 15, 5. 50. Rom. 12, 8. 74. Hiob 21, 2.
- רחי Hi. „erkennen“; so das Aphel רח massenhaft s. Konk. γινώσκω und οἶδα und zahlreiche Stellen aus dem Ev. bei Schw.; ich füge einige aus L.² hinzu 23, Jes. 7, 15. 24, 87. Prov. 1, 1. 27, Jes. 9, 9. 32, Jes. 11, 9. 40, I Cor. 10, 1. 48, Jes. 42, 25. 50, Joel 2, 27. 52, Dt. 11, 2; מנחמה σύνεσις 31, Jes. 11, 3. — Doch kennt der Dialekt auch

² Und ein drittes לח die Palme = نخل muss angenommen werden Nu. 24, 6 רח מנחלים Cant. Cant. 6, 11 רח באר המרח s. ZDMG LV 141 und bereits vorher F. Perles in IQR XI 688 f und Orient. Lit. Ztg. IV 131 der mit Recht Sir. 50, 12 darstellt.

נֹכְרִי fremd (ἀλλότριος) 49. Jes. 43, 12. 56. Hiob 17, 3. 64. Joel 3, 17. 76. Jes. 43, 12. 107. Jes. 61, 5 (40). Joh. 10, 5 οὐκ οἶδασιν τῶν ἀλλοτρίων τὴν φωνήν מִכֵּרִין לֹא מִכֵּרִין דְּנֹכְרִי. — 5. Rom. 10, 2 κατ' ἐπίγνωσιν בכרו = באכרו. נִסְר „sprenkeln“, Land. 104, 13. 17, ψ 44, 10. 14 πεποικιλμένη מְנִמְרָא.¹

נָפַל לָהּ; häufig ist in diesem Dialekt die Redensart נָפַל לָהּ, er ist verpflichtet 11. Joh. 3, 30 ἐκεῖνον δεῖ αὐξάνειν נָפַל לָהּ 35. Joh. 4, 24 δεῖ προσκυνεῖν נָפַל לָהּ 95. 165. Mt. 25, 27 ἔδει σε לָךְ 159. Mt. 23, 24 ταῦτα ἔδει ποιῆσαι נָפַל לָהּ דְּתַעֲבֹדֵן 259. Luc. 2, 49 δεῖ με εἶναι אִנָּא נָפַל לִי דִּיהָ אִנָּא Ox.¹ 19. L.² 21. II Tim. 2, 6 δεῖ τῶν καρπῶν μεταλαμβάνειν נָפַל לָהּ מִן פִּירְיָא אִכִּיל 14. 118. Hebr. 2, 17 ὠφείλεν אִי הוּא נָפַל לָהּ 20. I Tim. 3, 15 πῶς δεῖ דָּן 46. Röm. 12, 3 δεῖ φρονεῖν נָפַל לָהּ דִּיתְחַשֵּׁב. — Dieser Ausdruck steht keineswegs allein (Schw.). Im Neuhebr. findet man häufig נָפַל לִי „es liegt jemandem ob“ z. B. in dem bekannten Rechtssatz כָּל הַמוֹצִיא מִחֲבִירוֹ עָלָיו לְהַבִּיא רֵאִיָּה, wenn jemand etwas von seinem Nächsten reklamiert, so liegt es ihm ob, Beweis zu erbringen. Dies ist das chr.-pal. נָפַל לִי mit Ellipse des נָפַל (wobei das Neuhebr. in hebr. Tradition mit לִי und folgendem Inf. konstruiert, wo das Aramäische דָּן c. verb. fin. vorzieht. Vielleicht findet sich

¹ Hierzu giebt es im Hebräischen ein Synonym, das den Lexicis als neues Wort einzureihen ist קָרַע Jer. 4, 30 עֵינַי קָרַע. Dass man die Augen mit Schminke (Stibium) zerreiße, wird man nicht leicht glaublich machen. Es muss eine Wurzel קָרַע fleckig, streifig färben geben. Es ist das samaritanische קָרַע womit Gen. 30, 35. 39. 40. 31, 8. 10. 12 das hebr. קָרַע wiedergegeben wird, syr. ܩܪܥ, ebenso jer. Trgg.; Onkel. für מָלַח dasselbe Wort mit Metathese קָרַע. Dies wiederum = ܩܪܥ Lappen, chr. pal. 74 Mt. 9, 16 ἐπιβλημα A קֶרַע B מִרְקָע C מִרְקָע 254 Luc. 2, 7 ἐσπαργάνωσεν A בְּמִרְקָעִין Land 150 Luc. 5, 36 מִרְקָע arab. رَقْع. Im Semitischen dieselbe Verbindung wie im Deutschen: Fleck — flicken — flecken.

solches על auch im Biblischen, obgleich mir kein Beispiel gegenwärtig ist. — Im Syr. und Babyl.-talmud. על , על , על und על . — Genau denselben Begriff giebt unser deutsches: „es liegt mir ob“, oder: „es fällt mir zu“ (zunächst bei einer Verteilung).

(נץ) „Blüte“ άνθος, 31. Jes. 11, 1, 35. Jac. 1, 10, 38. 88. Land. 223, Jes. 40, 6 ff., 108. Jes. 61, 11 τὸ άνθος αὐτῆς נצחיה — pl. נציחא, Land. 194, 6, LN. 706, 14 נציחין, LN. 704, 16.

נצב „stellen“ מצבא, 102. Gen. 19, 26 στήλη.

נקח „reinigen“, 135. Joh. 15, 2 καθαίρει (vom Weinstock) מנקא, 159. Mt. 23, 25 καθαρίζετε מנקין אמת, v. 26 καθάρισον נק, ebd. καθαρὸς נק (d. i. — נק) 214. Mt. 27, 59 נקא מדין.

נקם „Vergeltung verschaffen“, נקם Vergeltung, 124. Luc. 18, 3 ἐκδικησόν με נקם עבד נקם (cfr. ψ 149, 7) v. 5 ἐκδικήσω αὐτήν נקמה נקום, v. 7 נקמיון נקם, 58. Rom. 12, 19 ἐκδικοῦντες נקמן, ἐκδικησας נקמא, 59. Rom. 13, 4 ἐκδικος נקים (pt.); 65. Joel 3, 21 ἐκζητήσω (τὸ αἷμα) נקום.

נשף „blasen“, vom Winde. Unbestritten ist nur 35. Jac. 1, 6 ἀνεμίζόμενος נשף, sonst schwanken die Codd. zwischen נשף, נשב, נש and נפש, 9. Joh. 3, 8 πνεῦμα πνεῖ, A נשפא, B נשפא, 18. Joh. 6, 17 id., A נשף, B נשב, C נפיש, 69. Mt. 7, 25. 29 נשבו רוחא, 38. Jes. 40, 7 ἐπνευσεν f. נשבת, 88. נפחת.

נתן „geben“, Ox¹ 17 f. II Tim. 1, 16. 17 δῶν יתן — מתנא Geschenk: 19. 207 Land 143 Mc. 15, 45. 34. Joh. 4, 10 δωρεὰ τοῦ, A מתנותה, B מתנתה, C מתנתאם (l. דה), 8. Eph. 2, 8 מתנתה pl. 64. Mt. 7, 11 מתון, C מתון, 68.

¹ 185 in allen drei codd. dieselbe Lücke durch das Homoeotel. מדין — מדין.

A מתונן, B מתונין, 135. A מתונן, B מתונין, 50. Rom. 12, 6 χαρίσματα מתונין.

Das gewöhnliche Wort ist יהב, wovon יהיב pt. pass, = befindlich, wohnend, 25. Jes. 8, 15 ἐγκαθήμενοι יהיבין, 26. Jes. 9, 1 κατοικοῦντες id. 85. Gen. 3, 3 ὃ ἐστὶν ἐν μέσῳ τοῦ παραδείσου דפודיסא במצעה דיהיב, 95. Gen. 9, 17 ארעא על דיהב (= דיהיב). — Dasselbe auch hebr. Koh. 10, 6 גתן הסכל במרומים רבים, 2 S 18, 9 ויתן בין השמים ובין הארץ.

נתק „abschütteln“, 109. Luc. 9, 5 ἀποτινάσσετε (den Staub) תוקו.

סוג „Waldesdickicht“, 28. Jes. 9, 18 ἐν τοῖς δάσεσι τοῦ δρυμοῦ בסוניה דחורשיה, 30. Jes. 10, 17 ὕλη סוניה — das ist wohl סך ψ 10, 9, Jer. 25, 38.

סמר „nageln“, 13. Col. 13, 14 προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ דסמיר יתה בצלבא — 223. Joh. 20, 25 ἦλοι מסמריא.

סעד „stützen“, סעדון = βοήθεια, 26. Jes. 8, 20. 121. ψ 78, 4 ἀβόηθος סעדון דלית לה סעדון, Land. 106, 7, ψ 48, 15. 110, 11, ψ 90, 1, in Überschriften דאלהא בסעדונה L² 2, 3, LN. 709, 18.

ספד „Trauer halten“, Pa. 111. Luc. 8, 52 ἐκόπτοντο הוו מספדין, 156. 162. Mt. 24, 30 יספדון (A 102. יספדון) — 45. Joel 2, 12 κοπετός ספדא.

ספל „Schale“, 174. 176. Joh. 13, 5 νιπτήρ ספלא, A ס'פ', LN. 695, 8 ס' דמיא ס' דמתתסם בה מיא, 704, 5 ס' דמיא.

סתם „verschliessen“, die Rede verstummen machen, 91. Mt. 22, 12 ἐφιμώθη אסתתם, 98. Luc. 4, 35 φημώθητι סתום = hebr. שתם Thr. 3, 8.

עבר „im Begriffe stehen“, μέλλω: 17. Joh. 6, 15 עברין דיאתון, 20. Joh. 4, 47 עבר דימות, 94. 164. Mt. 25, 14 עבר דיזיל, 105. Luc. 7, 2 עבר דימות, — so Ex. 12, 23 עבר לנגוף, Ri. 12, 1 עברת להלחם, so auch einigemal im Neuhebr., gewöhnlich aber dort ל' יצא ל' בא, was einigemal vielleicht

schon im Biblischen anzunehmen ist (z. B. 2 K. 4, 1), wie sicher לָלַךְ Gen. 25, 32 (37, 25 und vielleicht noch öfter.¹ עוֹד „noch“ 36. Joh. 4, 35, 42. 43. Joh. 9, 5. 48. Joh. 12, 35. 51. Joh. 14, 19. 52. 188. Land. 162, Joh. 17, 11. 27 ff. Jes. 9, 12. 17. 21. 10, 4. 72. Dt. 13, 11. 73, v. 17. 83. Gen. 2, 9. 84, v. 19. 90. Gen. 7, 4 u. ö.

עוֹד „bezeugen“? L^a 136, 14 (Hymnus) בְּעוֹדֵי בְּעוֹדֵי, aber תְּעִיד 122, 13, Nestle: „P. Smith has no example of this root (as a verb) from Palestinian Syriac; it is Pacl or Aphel?“ ist arabisch: تعيد wiederhole, nämlich den Anfang Hebr. 10, 19 wie nachher וְתִקּוֹל — ותقول, nämlich ψ 87, 6, (sonst Arabisches in L^a selten) vgl. LN. 709, 1 תָּם יְעִידוּ רוּחַ אֱלֹהִים מִלְּפָנֶיךָ אֱלֹהֵי מִי אֱלֹהֵי אֲנִי.

עֹן „behüten“, 53. 191. Joh. 17, 12 ἐφύλαξα, BC עוֹן, A עֵינִית, Land. 162 עֵינִית, Ox.^a 24, 7, Sap. 9, 11 φυλάξει מעֵינִית, 26, 14. 10, 1 διεφύλαξεν עֵינִית.

עָרַר „trüben“, immer vom Wasser. 25. Joh. 5, 4 ἐτάρασσαν עָרַר לְמִי, μετά τὴν ταραχὴν τοῦ ὕδατος עָרַר עָרַר, v. 7 ὅταν ταραχῇ τὸ ὕδωρ עָרַר עָרַר, Land. 105, 5, ψ 45, 3 ἐταράχθησαν τὰ ὕδατα αὐτῶν עָרַר עָרַר (nicht nur im Hebr. — aber da immer übertragen — und arab. مكر wie Schw. meint, sondern auch im Neuhebr. und Samarit. [Gen. 49, 12 עֵינִית עֵינִית].

עָרַר „sammeln“, vom Getreide, Land. 183, 6 עָרַר עָרַר.

עָרַר „zwingen“, 59. Rom. 13, 5 ἀνάγκη עָרַר.

עָרַר „der letzte“ (Jos. 8, 13) ἔσχατος, 22. Joh. 6, 39. 40. 44. 23, v. 54; 58. Joh. 7, 37. 67. Mt. 19, 30. 153. Mt. 21, 31 ὁ πρῶτος עָרַר (sic!) 249. Mc. 9, 34. 128. Jon. 2, 6, LN. 697, 14 u. ö.

(עָרַר) bei Schwally ist zu streichen, denn 138. Mc. 1, 40 haben alle drei codd. עָרַר.

¹ S. ZDMG LV 136.

„Unterpfind“, 79. Eph. 1, 14 ἀρραβών אַרְבּוֹנָה.
 „Dunkel“, 43. Joel 2, 2 ὁμίχλη, 67. Ex. 10, 22 γνόφος
 שָׁחַד. — Dies ist das bisher verkannte שָׁחַד ψ 6, 8.
 10. 11 vom Auge (arab. فُسْعَس).
 „zerstören“, 42, 14. Joel 1, 17 κατεσκάφησαν יָרֵמְנָה L.
 LN. 701, 10, Am. 9, 11 τὰ κατεσκαμμένα αὐτῆς
 נִבְחָה.
 „Pfand“, Ox. 16f, II Tim. 1, 12. 14 παραθήκη
 1. Jes. 10, 3 ἐπισκοπή).
 „verständlich“ (Ex. 23, 8) φρόνιμος פִּרְנָה 69. Mt. 7, 24. 163.
 24, 45. 95f. 164. Mt. 25, 2. 4. 8. 9; — מְחִיבָה פִּרְנָה
 24. 87. Prov. 1, 2. 96 Land. 167, 19. Prov. 9, 6.
 „Körnchen“ (hebr. Beere) κόκκος σινάπεως מְחִיבָה
 מְחִיבָה 47. 168. Jo. 12, 24. 83. Mt. 17, 20.
 Luc. 13, 19. 122. Luc. 17, 6.
 vielleicht שָׁחַד 233. Mc. 12, 34 ἐτόλμα (B C desunt)
 τολμᾶν מְחִיבָה 93. 158. Mt. 22, 46. 114. Rom. 5, 7
 מְחִיבָה 225. Joh. 21, 12. Minisc.: compos. a praep. ב
 et שָׁחַד hora, tunc „et nemo iam audebat illa hora, vel
 c interrogare eum“!
 „Schüssel“, 287. Mt. 16, 19. Ox. 63, 11. 72, 15.
 n allen Verbalformen, ferner פִּרְנָה, מְחִיבָה u. s. w. stets
 פִּרְנָה; Belege s. v. s. δικάιω, δίκαιος, δικαιοσύνη u. s. w.
 ort und Begriff waren so tief eingewurzelt, dass sie
 1 gegen den aramäischen Lautwandel behaupteten.
 „trauern“, λυπεῖσθαι: 56. 189. Joh. 16, 20. 85.
 18, 32. 87. Mt. 19, 22. 137. Mc. 3, 5. 177f. Mt. 26,
 37. 226. Joh. 21, 17. 130. Jon. 4, 1. Ox. 5, 1 I Th. 4, 13
 λυπεῖσθαι מְחִיבָה 55. 56. 187. 189. Joh. 16, 6. 20. 130. Jon.
 u. ö. Bei diesem Worte wechseln besonders oft מְחִיבָה
 מְחִיבָה, מְחִיבָה und מְחִיבָה (aber niemals im Anlaut מְחִיבָה).
 Ob nun dieses Wort im Hebr. מְחִיבָה besonders in
 מְחִיבָה (מְחִיבָה) zu erkennen ist, ist zweifelhaft, man kommt

„Kiesel“, 75. Hiob 21, 33 χάλικες ד' צוריו.

130. Jon. 4, 8 πνεύμα καύσωνος רוח קדים. — „Sache“, 61. Land. 213, 23 Mt. 18, 19 περί παντός πράγματος מרמא כל על, 218. Mc. 16, 18 θανάσιμόν τι דמות מרמא, 284. Land. 144, 4 Luc. 1, 1 περί τῶν πραγμάτων מרמא, Land. 173, 23 מרמא מירא, 182, 6 מרמא, 90, 9b id. 198, 19 id. 200, 6, 11 מרמין, 14. Hebr. 2, 17 κατὰ πάντα מרמא בכל, 21. II Tim. 2, 4 πραγματεῖαι מרמא (Ox. 19 עבדתה). — Ist das vielleicht = hebr. יקום?

„Handvoll“, 97. Jes. 40, 12 δρακί αὐτοῦ בקומצה.

„eifern“, 33. Jes. 11, 13 ζηλώσει אגא, 39. Tit. 2, 15 ζηλωτής אגא, 45. Joel 2, 18 ἐζήλωσεν אגא, Land. 108, 6, 77, 58 παρεζήλωσεν αὐτὸν אגא — also Peal oder Pael und Aphel — 135. Act. 1, 13 ζηλωτής אגא — קנאא אגא (syr. ܐܓܐ, hebr. אגא) z. B. 10. Joh. 2, 17. 32. Jes. 1, 13.

„wahrsagen“ (syr. ܡܨܝܬܐ), Land. 200, 2 ד' מנמין אגא רוקח die den Orakeln räuchern“, LN. 702, 3, Act. 16, 16 πύθωνα אגא רוקח ibid. μαντευομένη אגא רוקח דהות.

„scheeren“, 73. Dt. 14, 1ba οὐ φοιθήσετε (hebr. אגא רוקח) אגא רוקח. Wenn Bh. aus der Hexapla dasselbe Wort für 14, 1bβ ἐπιθήσετε φαλάκρωμα (תשימון קרח) liest, so ist das gewiss ein Irrtum. Hex. stimmt hier mit der Wahl des Wortes mit der christl.-pal. Übersetzung überein, wie nicht selten. — Das Wort aber ist das hebr. כסם, Ez. 44, 20 אגא רוקח.

„kurz sein“, 155. 161. Mt. 24, 22 ἐκολοβήθησαν αἱ μέραι ἐκείναι יומיא קצר, קצר — קצר kurz: 123. Luc. 19, 3 τῇ ἡλικίᾳ μικρὸς בקומתה קצר, A קצר, C קצר, 5. Hiob 16, 7 τί ἔλαττον קצר מא.

„das Horn blasen“, 130. Mt. 6, 2 μὴ σαλπίσσης אגא תירא (A + אגא), 43. Joel 2, 1 σαλπίσατε סάλπιγγι

קרנא, 45. 2, 15 id. 70. Sach. 9, 14 ἐν σάλπιγγι σαλπεί κרנא קרנא.

Dieses Denominativ kommt nun zwar selbst im Hebr. nicht vor, aber denselben Sinn haben unzweifelhaft mehrere Verbindungen mit קר, was nicht durchweg anerkannt wird. Dass קר das Signalhorn bezeichnen kann, beweist Jos. 6, 5. Danach heisst 1 Chr. 25, 5 von den Söhnen Hemans קר לזרים sicher: (hoch und hell) „das Horn zu blasen“, obgleich Kautzsch diese „gewöhnliche Erklärung ganz unwahrscheinlich“ nennt. Es entspricht der Funktion der Jeduthuniden בננוד v. 3. Die Verbindung ist als eine Ellipse aus קר לזרים zu verstehen wie בחצוצות זרים, 2 Chr. 5, 13 זרים קר Ez. 21, 27, Esr. 3, 12, cfr. Jes. 58, 1. Darnach ist auch zu verstehen ψ 89, 18 וברצונך תרום קרני, 112, 9 קרני תרום בכבוד, ferner 89, 25 קרני בשמי תרום bei, unter meinem Namen tönt (zum Gesange) sein Horn. 1 S. 2, 1 פני וקר יסעי—2 S. 22, 3, ψ 18, 3 עלץ לבי ורמה קרני, meinen Schild und die Drommete meines Sieges. — Übrigens giebt es noch ein zweites nicht erkanntes קר — Hornhaut (der Sohle), denn Micha 4, 13 soll Zion stampfen mit seinem קר, die Gott wie Eisen und mit seinen Hufen שור מקרין ψ 69, 32 שור מקרין, d. i. ein völlig ausgewachsener Stier, dessen Hufe schon harthörnig sind. Hiob 16, 15 קרני par. גלדי meine wunde Haut. Das Verbum קרן. Ein Mal Ex. 34, 29f. Es ist Nebenform von קרם (mit Haut) überziehen. Ez. 37, 6 יוקרמתי עליכם עור.

¹ Die Grundbedeutung von קרן (קרם, קרן) und קרני (קרם) ist offenbar: eine straff gespannte glänzende Haut bilden, daher gerinnen, gefrieren. Hiob 16, 15 werden קרני und גלדי die nach einer Entzündung sich bildende neue hellglänzende empfindliche Haut bezeichnen, die Hiob schonungslos behandelt, קרני vielleicht specieller die Blasen an der wunden Sohle. — Für sichere Feststellung ist das Wort zu selten.

7 „Staub“ κονιοπρός, 109. Luc. 9, 5. 2 30. Luc. 10, 11. 19. Jes. 10, 6. 61. Ex. 9, 9. 75. Hiob 21, 18 χούς: 83. LN. 698, 17, Gen. 2, 7, Land. 103, 18, ψ 43, 26, γή(!) 119. Jes. 63, 3.

Sollte dies רָבַע Nu. 23, 10 sein? Der Parallelismus עַרִיב passt vortrefflich. (Samar. Trg. Gen. 18, 27 רָבַע: רָבַע, mit den hebr. Formen רָבַע, רָבַע, רָבַע; zu den Beispielen Schwally's füge ich hinzu: 77. ψ 29, 1. 112. Phil. 2, 9. 116. Jes. 52, 13. 133. Act. 2, 33. 134. Act. 1, 9, LN. 702, 7. Act. 16, 7.

77 „Worfschaufel“, 264. Luc. 3, 16 τὸ πύον (αὐτοῦ) רָבַע.

Aphel „entleeren“, 10. Phil. 2, 7 ἐκένωσεν אִרְיָן aber 112 רָקִין (von רָקִין 7. II Cor. 6, 1. 13. Col. 2, 8. 123, II Cor. 15, 10, Ox. * 41, 5, Hiob 22, 9.

7 „kriechen“ ἐρπετά: 81. Gen. 1, 20 רָמַס, 82. v. 21 רָמַס, 24. רָמַס, 26. רָמַס דָּרַמַס v. 29 id. 83. v. 30 רָמַס דָּרַמַס, 90. Gen. 6, 18. 20. 91 ff. Gen. 7, 8. 14. 21. 23. 8, 1. 17. 9, 3.

hat in diesem Dialekt nur die Bedeutung murren (δία-) γογγύζω, wie im Samar. und Neuhebr.

7 „klopfen“ (an die Thür) κρούω, 68. 135. Mt. 7, 7 f. רָחַק — רָחַק (רָחַק), 116. Luc. 12, 36 רָחַק — רָחַק, 19? samar. Gen. 42, 28 רָחַק לָבַח, Pe-sikta 176a: אִם רָחַק יִפְתְּחוּ לוֹ.

7 „schwimmen“, 92. Gen. 7, 18 καὶ ἐπεφέρετο ἡ καθαρὸς ἐπάνω τοῦ ὕδατος מִיָּא מִן מִיָּא שָׁמַח לָעַל מִן מִיָּא, Ox. * 59, 9 f. כְּנִישָׁתָא דְּמִיָּא שָׁמַח בְּקִבְלָא.

7 „zwirnen“, Ox. * 13, 6. 14, 1, Ex. 28, 68 βύσσος κεκλω-σμένη שׁוּרָא בִּזְנָא.

7 „singen“, wohl immer Aphel ὑμνεῖν, 178. Land 132. Mt. 26, 30 מְשִׁירָא 255. 259. Luc. 2, 20 מְשִׁירָא (αἰνοῦντες), 14. 118. Hebr. 2, 12 (= ψ 22, 23) מְשִׁירָא 40. Jes. 12, 4 f. מְשִׁירָא, 78. ψ 97, 1 מְשִׁירָא (ᾄσατε), 135. Jes. 25, 1 (ὑμνήσω). —

- יֵשֶׁר, 136, 8 Hymn בְּרִיַעִיא יֵשֶׁר, Lewis: with four [strings] vielmehr: mit Flöten. Z. 9. 10 יֵשֶׁר לֵךְ בְּשִׁירָן, LN. 697, 1 — ψ 64, 14 יִשְׁרֹן, 698, 5 בְּדִי מִשְׁרִין וּמִשְׁבֹּחִין, 704, 10. † 71, 8 ὑμνήσω יֵשֶׁר, 705, 7. בְּהִלָּל וּגִישֶׁר, 706, 18. חֲזַן וּשְׁרִין (= ψ 64, 14), 707. 21 מִשְׁרִין לֵךְ. — שִׁיר „Lied“, 3. Jes. 12, 2 αἰνεῖσίς μου שִׁירֵי, 126. Jes. 60, 18 (γλόρια! שִׁירָא). — Sam. oft in der Liturgie.
- שִׁיר — hebr. שאַר „übrig sein“, 30. Jes. 10, 19 οἱ καταλειφθέντες דְּמִשְׁתְּרִין, 33. Jes. 11, 16 דְּאִשְׁתֵּר, 67. Ex 10, 19 אִשְׁתֵּר, 77. 1 Thess. 4, 15 דְּמִשְׁתְּרִין, 78. v. 17 id. 92. Ga 7, 23 אִשְׁתֵּר — „der Rest, die Übrigen“ οἱ λοιποὶ, κατάλοιποι, ἐπίλοιποι אַחֲרָא, שְׂרִיתָא, שְׂרִיתָא, שְׂרִיתָא, 90. Mt. 22, 6. 96. Mt. 25, 11. 125. Luc. 18, 9 f. 204. Mt. 27, 40. 218. Mc. 16, 13. 219. Luc. 24, 9 f. 32. Jes. 11, 11 τὸ καταλειφθὲν ὑπόλειπον שְׂרִית מִן דִּיתֵר מָא, 77. 1 Thess. 4, 13. LN. 701, 12, Am. 9, 12.
- שְׁלֵף — προ-, Ox. 12, 22 1 Th. 4, 6 προείπαμεν אַמְרֵן מִלְּפָנֵי, 20. Hebr. 11, 40 προβλεψάμενος אַמְרֵן שְׁלֵף, 79. Eph. 1, 5 προορίσας אַמְרֵן שְׁלֵף, v. 10 προέδετο אַמְרֵן שְׁלֵף, v. 12 προηλπιότες אַמְרֵן שְׁלֵפוֹ וּסְבִירוֹ, 132. Act. 2, 23 προγνώσει אַמְרֵן שְׁלֵף (noch häufig ist dafür אַמְרֵן שְׁלֵף, z. B. 50. Röm. 12, 10 προηγούμενοι אַמְרֵן שְׁלֵפִין חֲשֵׁבִין, 132. Act. 2, 25 προηρούμεν אַמְרֵן שְׁלֵפִין חֲשֵׁבִין, 133 v. 31, προιδών אַמְרֵן שְׁלֵפִין חֲשֵׁבִין). Sollte dies Wort in dem Satze ψ 129, 7 stecken אַמְרֵן שְׁלֵפִין יֵבֶשׁ?
- שְׁפֵךְ „giessen“ (edess. nur in einigen Ableitungen und selten) ἐκχέω, 2. Röm. 5, 5 שְׁפֵךְ (pt. p.). 65. Joel 3, 19. 94. Gen. 9, 6 אַמְרֵן שְׁפֵךְ אִדְמָא חֲוִלְמָא, 104. Pro. 1, 16, LN. 701, 15, Am. 9, 6 ἐκχέων שְׁפֵךְ (sic), 708, 5. 231. Land. 126, Ethpe. 74. Mt. 9, 17. 159. Mt. 23, 35. 172. Luc. 22, 20, 178. Land. 132, Mt. 26, 28. Land. 150. Luc. 5, 37. 43. Joel 2. 2. 44. Joel 2, 10. Land. 104, 2. † 44, 3, LN. 705, 1. 707, 8. — L. 138, 11 Hymn.: בְּחַן מִשְׁכָּחָא שְׁפֵר „abtrocknen“, Pacl. 151, Joh. 12, 3 ἐξέμαζεν שְׁפֵר,

74. 176. Joh. 13, 5 מְשַׁר, 279 f. Luc. 7, 38. 44 A C מְכַר, מְשַׁר, 90. Gen. 7, 4 ἐξαλείψω מְשַׁר, 92 v. 23 מְשַׁר, מְשַׁר, 95. Gen. 9, 15 מְשַׁר. — Dies ist wahrscheinlich die Wurzel von Hiob 26, 13 בְּרוּחוֹ שְׁמִים שְׁפָרָה.

„ruhen“, Land. 109, 4, ψ 82, 2 μὴ καταπραύνῃς אֶל תִּשָּׁן (hebr. תִּשָּׁן אֶל).

Ox. 13, 4 I Th. 4, 7 ἀκαθαρσία κηρυσσ, Land. 200, 11 קִינָה וְשִׁי.

„denken“ νοεῖν, 29. Jes. 10, 7 תִּן (λελόγισται), 155. It. 24, 15 νοεῖτω תִּין אִתְּ, 161. תִּין, A תִּין, C תִּין, 2. Eph. 3, 20 pl. תִּין, Ox. 19, II Tim. 2, 7 impt. תִּין, 4. 87. Prov. 1, 3. 6 דִּיתֹר — νοῦς o. dgl. תִּין 5. Luc. 4, 25 ὁ ἀνόητος תִּין אִין, A תִּין, 11. Philipp. 4, 7. 4. 87. Prov. 1, 4. 96. Prov. 9, 10.

„Furche“, LN. 697, 19. 704, 1 (— ψ 65, 10) תִּין אִין.

Eine angebliche Lücke im hebräischen Wissen des Hieronymus.

In G. Grützmachers Hieronymus-Biographie lesen wir in Bezug auf die Beantwortung der Fragen des Papste Damasus durch den gelehrten Presbyter folgende Äußerung (I, 210): „Gerade bei alttestamentlichen Fragen kann er mit seinen hebräischen Kenntnissen prunken, die allerdings bisweilen eigentümliche Lücken zeigen. So übersetzt er das hebräische **לפני** statt mit fünfzig mit fünf. Doch waren solche Fehler für die christlichen Theologen natürlich völlig unkontrollierbar.“ Von vorneherein muss es für unwahrscheinlich gelten, dass Hieronymus, der schon, wie Grützmacher (S. 160) hervorhebt, in Antiochien mit eisernem Fleisse dem Studium des Hebräischen obgelegen war, die beiden Zahlwörter nicht hätte von einander unterscheiden können. Aber die in der Anmerkung citierte Stelle, auf welcher die Anklage P.'s beruht, zeigt auf den ersten Blick, dass hier nicht eine Lücke im hebräischen Wissen des Kirchenvaters, sondern eine bedauerliche Lücke in der sonst so gründlichen und besonnenen Forschung seines Biographen vorliegt. Die Stelle (ep. 36, 13, Vallarsi I, 165) lautet: „omnis pugna de verbo Amusim, quod his litteris scribitur **אמשים**, utrum nam quinque an munitos sonet. Et

quidem quinque hoc sermone dici, negare non possumus; verum quinque plurali numero, non quinta, ut illi interpretati sunt, singulari, sed nec generatio invenitur adiuncta, quae lingua hebraea Dor dicitur, ut si esset quinta generatio, sermone legeretur illorum חמשה דור. Also nicht vom Zahlwort חמשה spricht Hieronymus, sondern von חמשים, Exodus 13, 18, das er mit Amusim transscribiert. Und er übersetzt nicht, wie G. angiebt, dieses Wort mit Fünf, sondern er sagt, es sei strittig, ob das Wort die Bedeutung „fünf“ oder die Bed. „bewaffnet“ enthält. Der Papst Damasus hatte nämlich gefragt (Grützmaker ib.): „wie es zu vereinigen sei, dass Gott den Auszug der Kinder Israels aus Aegypten in der vierten Generation voraussage (s. Gen. 15, 16), während er thatsächlich erst in der fünften stattfand“. Diese letztere Annahme, dass Israel in der fünften Generation aus Aegypten zog (der wohl Exod. 6, 14—27 zu Grunde lag: Jakob, Levi, Kehath, Amram, Moses), wurde, wie Hieronymus erklärt, durch die falsche Auffassung des Wortes חמשים begründet. Wir können zwar nicht leugnen, so führt er aus, dass Fünf mit diesem Ausdrücke bezeichnet werden könne, aber nur Fünf (das Kardinalzahlwort) in der Mehrzahl, aber nicht „die fünfte“ (scil. Generation) in der Einzahl; abgesehen davon, dass das „Generation“ bedeutende hebräische Wort nicht dem Zahlworte beigefügt ist. „Fünfte Generation“ hiesse חמשה דור. — Letztere Angabe ist allerdings irrig, da es חמשים דור heissen müsste; sonst aber ist die Erörterung H.'s klar und einwandfrei. Thatsächlich schwanken die alten Uebersetzungen und Erklärungen des Wortes חמשים in Exod. 13, 18 zwischen den beiden Bedeutungen „fünf“ und „gewaffnet“. Dass aber auch die Bedeutung „in der fünften Generation“ dem Worte beigelegt wurde, ist sonst nicht bekannt. Jedenfalls hat Grützmaker mit seinem Vorwurfe

eine Ungerechtigkeit gegen Hieronymus begangen, die nur so begreiflich ist, dass er die von ihm in extenso citirte Stelle nur oberflächlich las und דָּוִד mit דָּוִד verwechselte.

Budapest, April 1901.

W. BACHER.

Baring of the Arm and Shoulder as a Sign of Mourning.

By Morris Jastrow, Jr.

In a recent number of the *Zeitschrift* (XXI, 81-92), A. Büchler calls attention to some interesting illustrations of the curious mourning custom which prevailed among the Hebrews to a late date and which consisted in baring the arm or the shoulder. While inclined to explain the custom as a survival of an older one which involved stripping oneself of one's clothes entirely, Büchler hesitates to adopt this view, because, as he states, it is not clear why just the shoulder should have been selected. May I in this connection call attention to a recent paper of mine on "The Tearing of garments as a Symbol of Mourning" (*Journal of the American Oriental Society* XXI pp. 23-39) which offers, as I venture to think, an explanation for a whole series of mourning customs of which the baring of the arms or shoulder is one. The chief thesis which I endeavor to establish in that paper is that in mourning customs, as in religious rites in general, there is a pronounced tendency to readopt the fashions of bygone days. The priestly dress among various nations is identical with the common dress of older times. Fashions change, but the ministers of religion retain the old fashion and thus in time there arises a distinctive religious garb. Refinement and other

factors lead to the introduction of sandals, but in performing religious rites, the older fashion of going barefooted survived, and when the sandal gives way to the more elaborate shoe, the members of religious orders remain behind the common custom and wear sandals instead of shoes. Numerous other illustrations of the general thesis could be cited. An interesting one to which Dr. William H. Furness, a careful observer of customs called my attention is found among the tribes of the Nyaga hills in India. The kings live in rather elaborate structures, but the coronation of the chiefs still takes place in a very primitive hut which is specially constructed for the ceremony. Crowning a king has a religious aspect by virtue of the divine attributes associated among so many peoples with the king; hence in connection with this rite we have a return to the fashions of the past as part of the ceremony. Applying this thesis to mourning customs, we can understand why among people who have divans and beds, as in the Orient, it is still customary in days of mourning to forsake the couch and sit and sleep on the bare floor — evidently a return to the times prior to the introduction of divans and couches. From this point of view we can understand why, at a time of mourning, the costume should similarly be suggestive of bygone fashions. Thus, when only a loin cloth — that is, a cloth hanging around the loins and stretching down almost to the knees — represented the first step in the evolution of dress viewed as an adornment and as an outgrowth of advancing refinement, in days of grief, this cloth was laid aside, and mourners went about naked. Illustrations will be found in the paper referred to. Later when a more elaborate dress was worn, consisting of both upper and lower garments, the "conservative" feature of religious rites found an illustration in the custom of tearing

off the upper garment, i. e. baring oneself to the waist as is still customary among the Jews in Persia. In time the "tearing off" of a garment developed into a mere "tearing" of the garments, and this in turn gave way to a mere rent made in one of the garments worn, while in time the rent became a purely symbolical incision into the seam of a coat-collar. The baring of the shoulder is but another modification of the same custom. It is a characteristic feature of religious rites everywhere that their original import is frequently lost sight of and modifications are introduced which appear to be a departure from the principle that called forth the rite. Remembering that nakedness was at one time a sign of grief — under the point of view above set forth — people made the attempt to retain the custom and at the same time to make the necessary concession to growing refinement. Hence instead of exposing the whole body, a portion only was bared, while the character of the clothes worn, made it natural to choose the upper garment for the purpose. This garment was originally a cloak — like the *aba'* of the Bedouin or the *rida* in the costume of the Muhammedan pilgrim. The simplest method of complying with the *spirit* of the ancient custom was to expose only the arm and the shoulder, as is still done by the Muhammedans when they throw the *rida* over the back.¹ Later, as Büchler himself points out, instead of the shoulder, the arm alone was exposed, or it was considered sufficient to roll up the sleeve so as to show the hand. This modification would present itself naturally at a time when the upper garment changed from a cloak to a coat with sleeves and was otherwise more securely attached to the body.

¹ Burton, Pilgrimage to Mecca and Medina II chap XII.

The custom, therefore, of going naked as a sign of grief, — the nakedness representing the return to older habits at a time when *one* garment constituted the entire outfit, — assumed modifications in two directions:— (1) on the one hand with a continuation of the general tendency to have religious customs represent older fashions, the mourning garb underwent modifications corresponding in each case to a fashion that belonged to the past (such as removing the upper garment when it was customary to wear two) and (2) on the other hand, the survival of the recollection that nakedness was once a part of religious rites led, with a neglect of the reason underlying the custom, to modifications involving the baring of a part of the body instead of the whole as a concession rendered necessary by a more sensitive age — and perhaps other factors were involved. As the original tearing off of garments degenerated into a purely symbolical tear, so the custom of going naked in days of mourning all but disappears, the baring of the shoulder representing a purely symbolical act of what was once fraught with deep significance.

Altarmenische Psalmenüberschriften.

Von A. Kaminka in Wien.

Die armenische Bibelversion ist sofort nach Erfindung des nationalen armenischen Alphabets von Sahak, Mesrop und ihren Schülern zwischen 432—435 nach Chr. auf Grund „authentischer Exemplare“ der heiligen Schrift, die vom Patriarchen Maximianus geliefert wurden, aus dem Griechischen der LXX mit grosser Sorgfalt angefertigt worden (vgl. den Bericht des dabei mitwirkenden Koriun sowie Mos. Chorenensis III, 60; über das genaue Datum s. Friedr. Murad, Ararat und Mâsis, 1901, p. 88). Die früher aus dem Syrischen verfasste Übersetzung wurde „nach den herbeigeschafften echten Exemplaren berichtigt“. Die Vorlage des Armeniers kann aus dem 3. oder 4. Jahrhundert oder noch älter sein und der armenische Text ist jedenfalls von unschätzbarem Werte sowohl für die Kritik der LXX wie für die Geschichte der Exegese. Er erscheint wichtiger als manche unserer ältesten griechischen Codices (was sogar bezüglich der viel später übersetzten Pseudepigraphen, wie der Testamente der XII Patriarchen, von Preuschen, ZNTW. 1900 p. 108 anerkannt wird). Leider existiert noch keine kritische Ausgabe auf Grund der besten Handschriften; Zohrab hat zu seiner Edition (Venedig 1805) mehrere benutzt, er führt jedoch die Varianten immer mit „Manche haben“ oder „ein Exemplar hat“ ohne nähere Bezeichnung

an. Auf Grund dieser Ausgabe (deren Basis eine Handschrift vom Jahre 1319 ist) und der von ihr unabhängigen kleinen Psalmen-Ausgabe London 1883, sowie der 1895 in Constantinopel bei Paghtatlean erschienenen heiligen Schrift „nach der Übersetzung unserer Väter“ (welche mit dem recipirten abendländischen Texte nach Möglichkeit Übereinstimmung sucht und daher bei den Abweichungen umso beachtenswerter ist), soll hier zum ersten Mal, mit den Psalmen-Überschriften beginnend, eine Studie über den armenischen Text versucht werden. Die zahlreichen patristischen Varianten sind von Jacob, ZATW. 1896 p. 265—291 zusammengestellt. Kleine Abweichungen betreffend ψαλμὸς τοῦ Δαυεὶδ bleiben hier unberücksichtigt. Hier und da ist bei Heranziehung des armenischen Zeugen zugleich eine Erläuterung der Lesart der LXX versucht. Die Zahlen sind die masoretischen, der gr. Text ist von Swete.

4. εἰς τὸ τέλος ist hier und überall mit *ἡ* ~~ἐκ~~ „zum Ende“ oder „zur Vollendung“ wiedergegeben; die patristische Auffassung jedoch, dass darunter der endliche Sieg nach dem Kampfe zu verstehen sei (Origenes: παντὶ δὲ ἀγωνιζομένῳ τέλος ἡ νίκη τυγχάνει, Patr. Gr. XII p. 1133) scheint dem Armenier nicht bekannt zu sein, denn es ist mit dem Genetiv *օրհնութեան* „der Gesänge“ (statt ἐν ψαλμοῖς, ՈՅՆՆԸ) construiert.

5. Երկրորդ խոսքը օրինակ է հայտնի լինում է իմ արմատից և իմ օրհանգիստից (Var. իմ օրհանգիստից), „wegen der durch das Los bestimmten Dinge“ oder „wegen der Lose“ übersetzt. Manche Handschriften haben jedoch (nach Zohrab) Ժառանգաւորաց d. h. Erbanteile oder Lose in übertragenem Sinne (mit diesem Wort giebt der Armenier κληρονομία wieder, wo es dem hebräischen מַלְכוּת Ps. 2, 8; 74, 2; 127, 3 oder ԲՆԻ Ps. 16, 5 oder Երկր in bildlichem Sinne Ps. 61, 6 entspricht).

9. *Վասն զաղտնեաց(ն) որդւոյ*, wegen der heimlichen (Sünden) oder verborgenen (Dinge) des Sohnes — ὑπὲρ τῶν κρυφίων τοῦ υἱοῦ.¹ Eine Variante lautet: *Վասն զաղտնեան որդւոցն*, de adventu filiorum; eine Handschrift hat dafür *որդւոյն փյ*, filii Dei.

18 hat in der Überschrift einen merkwürdigen, in keiner der alten Versionen begründeten und mir unerklärlichen Zusatz: *ի վերայ զասերազմող նահապետի ծառային տեսան*, „über den Kämpfer (oder Märtyrer) im Kriege, den Diener des Herrn“ etc. statt τῷ παιδὶ κυρίου — " Երբ. Ps. 36 hat diesen Zusatz nicht, sondern nur *ծառայի* — δοῦλω. Aber der Gebrauch des Wortes παῖς (das bei LXX ganz gewöhnlich für Երբ steht, in der Genesis allein an etwa 80 Stellen) kann diese willkürliche Umschreibung nicht veranlassen haben. Selbst an der einzigen Stelle in der Bibel, wo παῖδες für Heer — Ինն vorkommt (Jerem. 52, 8 Եւ Եւսմ Եւսմ) und *նահապետիք* allenfalls berechtigt wäre, hat der Armenier auch nur *ծառայք*. Was in unserer Überschrift für *նահապետի* etwa im Griechischen gestanden haben mag, ist schwer zu sagen; das Wort kommt selten vor, ist Ex. 32, 18 für ἐξαρχόντων, Jud. 5, 23 für ἐν δυνατοῖς und Jerem. 51, 30 für μαχητής gesetzt. Ein ähnlicher Ausdruck kommt auch bei Faustus von Byzanz (III, 6 ed Ven. 1889 p. 13) vor: *իրիւ զպատերազմսէր նահապետի*. Vgl. ferner ψ 31.

27. *Քնշու օծեալ էր* — πρὸ τοῦ χρισθῆναι kann durch

¹ Offenbar beeinflusst durch den Midrasch (cf. Schocher Tob ed. Buber p. 80—82) der, zugleich in Anlehnung an Eccl. 3, 11 על מות = עלמות sowohl auf die den Menschen verhängten Dinge (den Lohn der Gerechten, die Erlösung), als auf die Irrtümer und Sünden bezieht, für die der Vater im Himmel am Versöhnungstag Vergebung gewährt. על Եւսմ Եւսմ (wobei Եւսմ doppelt gedeutet ist).

den Midrasch zu diesem Psalm erklärt werden¹, wonach als Samuel den David salben ging, die Engel vor Gott darüber Aufklärung verlangten, warum die Herrschaft von Saul auf einen neuen König übergehen sollte. Der Herr habe ihnen dann den Unterschied zwischen Boies gezeigt: Saul unterbrach die Befragung der Urim, als er die Philister heranrücken sah (I Sam 14, 19), David aber suchte gerade im Angesichte der Feinde Rath bei Gott (II Sam. 5, 22. 23). — Dazu passt allerdings der Anfang unseres Ps. v. 1—3.

29. Der Armenier hat hier besonders beachtenswerte Lesarten. Zunächst haben die Editionen (ZL übereinstimmend) eine mit derjenigen des folgenden Psalmes gleichlautende Überschrift: *օրհնութեանց նախադասարան* „von den Gesängen der Einweihung des Tempels“ statt des ἐξοδίου (oder ἐξόδου) σκηνης der LXX. Es lässt sich daher die Vermutung nicht abweisen, dass auch dieser Psalm (wenn nicht gar dieser allein) zu einer gewissen Zeit als Einweihungs-Gesang betrachtet wurde (cf. ψ 96). Aber die erhaltene griechische Überschrift, die bis jetzt von keiner Seite befriedigend erklärt wurde², erhält eine überraschende Beleuchtung durch eine andere armenische Variante. Nach Zohrab haben nämlich manche Handschriften, statt der ob erwähnten, folgende Lesart: *խանութիւն եւ ի նախադասարան* *Հարկանութիւն զխորան*, d. h. „beim Hinausgehen, beim Hinein-

¹ L. c. p. 222 *הַשֵּׁרֶת מִקְסָרָנָן הִיוּ מְלֹאכֵי דָרָה הִיוּ מְלֹאכֵי דָרָה הִיוּ מְלֹאכֵי דָרָה*.

² Man hat ἐξοδίου als *עצרת* und σκηνης als *סוכות* aufgefasst (Delitzsch, Baethgen, Jacob), aber es giebt schlechterdings keine Tradition dafür, dass dieser Psalm am letzten Festtag verwendet worden wäre (nach Succa 55^a gehört er im Gegenteil zum ersten Zwischenfeiertag) und σκηνη kann nur Zelt (*אֶהֱלָא* oder *מִשְׁכָּן*) keinesfalls aber Hüttenfest bedeuten. Selbst ein schlecht unterrichteter Glossator musste doch soweit das alexandrinische Griechisch kennen, um σκηνών oder σκηναρχίας zu schreiben. Lat. Vulg. hat: „in consummatione tabernaculi“.

gehen und beim Aufschlagen des Zeltcs“. Offenbar ist dies die vollständige Überschrift, wovon ἐξόδου... σκηνῆς als Bruchstück (erstes und letztes Wort) in unsern Codd. der LXX erhalten ist, und die zunächst durch I Chron. 16 einen verständlichen Sinn erhält. Dort wird vom Aufschlagen des Zeltcs zur Zeit Davids und dem Hineintragen der Lade erzählt (v. 1; das „Hinausgehen“ ist vielleicht das Ausziehen Davids und der Aeltesten, um die heilige Lade einzuholen, wie vorher 15, 25 berichtet, oder das Ende der Feier nach 16, 2) und der Anfang unseres Psalmes ist (v. 28 29) unter den Festgesängen dieses Tages citirt. Eine hebräische Vorlage zu suchen (etwa **בְּצֵאת וּבְבוֹא הָאֱלֹהִים** (v. 28 29) ist unnötig; die mit der Massora nicht übereinstimmenden Überschriften der LXX sind wohl von den Alexandrinern auf Grund von Traditionen oder Deutungen selbständig verfasst. — In unserem Falle wäre es vielleicht auch nicht zu sehr gewagt, im Armenischen **դիմարան** hinaufzuschieben und zu **հարկանել** das Wort **փող** zu ergänzen, es würde dann einem Original entsprechen **... וּבְבוֹא בְּצֵאת בְּתִצְצֹרוֹת הָאֱלֹהִים וּבְתִקְוָה קוֹלוֹת** (v. 28 29) Anlass geben mochten.

30. **հաւաքանեաց տաճարին** = ἐγκαταίσιμον τοῦ ναοῦ (nicht οἴκου wie wir in den griechischen codd. haben; dies wird, auch wo es für בית = Tempel gebraucht wird, wie Haggaï 2, 3 7 9 und sogar Esra 16, 6 **בֵּית אֱלֹהִים** mit **տուն** übersetzt). Es muss aber nicht notwendig auf einen hebräischen Text **חֲנֻכַּת הַיְּהִיכָל** zurückführen; die LXX mögen vielleicht ursprünglich **חֲנֻכַּת הַבַּיִת** richtig τοῦ ναοῦ verdolmetscht und diese correcte Version kann noch dem Armenier vorgelegen haben. Spätere Alexandriner, des Hebräischen unkundig, fassten τοῦ Δαυείδ als auf den Tempel bezüglich auf, und da sie wussten, dass David keinen gebaut hatte, machten sie daraus ein Haus.

31. *նահապահութիւն գովութեան* (Tapferkeit des Lobes?), dafür wohl richtiger ed. Const. *օրհնութիւն նահապահութեան*, Lob oder Preis der Tapferkeit (über das Wort s. o. zu 18), statt des griechischen ἐκστάσεως; diesem entspricht jedoch in manchen Handschriften *վասն զարմացման*, wegen der Verwunderung oder der Eile (der Armenier hat einen ähnlichen Ausdruck für בְּחֶמְדָּה sowohl hier v. 23 als ψ 116, 11 — 115, 2).

38. *առ ի յիշատակ շարժութեալ* — εἰς ἀναμνησιν περὶ σαββάτου für להזכיר. Ich vermute, dass im Griechischen eine Entstellung aus Βηρσαβέε vorliegt, cf. ψ 51 und den Ausdruck עֲוֹנִי אֶת לְהִזְכִּיר τοῦ ἀναμνησῆαι ἀδικίας μου, I Reg. 17, 18. Man hat offenbar dies Gebet voll Reue und Zerknirschung als Busspsalm für Davids grösste Sünde aufgefasst. V. 18 wird auch im babylonischen Talmud auf Bathseba gedeutet.

46. *ի վերայ գաղանփաց*, „über (nicht „wegen“ wie Psalm 9) die Geheimnisse“, ὑπὲρ τῶν κρυφίων. Auch diese Überschrift stimmt mit dem Midrasch z. St. überein: וְכֵן הָיָה אֲמֵר לַעֲשֶׂה נִמְלֹאוֹת נִזְדָּלוֹת לְבָדּוֹ. מִהוּ לְבָדּוֹ. הוּא לְבָדּוֹ יוֹדֵעַ מֵהַ שְׁעֵשֶׂה לָּךְ. כִּךְ בְּנִי קָרָא אֲמָרוֹ עַל עֲלֻמּוֹת שֶׁרַּמְעוֹלָמִין הֵן הַדְּבָרִים שְׂרָאִיִּם וְאֵין אֲנִי יוֹדֵעִין מִה רָאִיִּם (Midr. Schocher Tob ed. Buber fol. קלו.) „Im Sinne des Verses Ps. 136, 4 Gott vollzieht grosse Wunder allein — d. h. er allein kennt die Wunder, die er schafft — sagen die Söhne Korah's: die Dinge, die wir schauen, bleiben uns in ihrem Wesen ein Geheimniss (עֲלֻמּוֹת); wir wissen nicht was wir schauen.“

60. Für τὴν φάραγγα τῶν ἀλῶν (חֲלֹץ אֵין) in den Editionen übereinstimmend *ղճարն աղաղից*, Thal des Schmutzes; es liegt jedoch wohl eine irrtümliche Einschlebung des ա, da աղ — ἅλς Salz heisst. Statt δώδεκα (cod N dafür 1β') χιλιάδας hat eine armenische Variante *զճ է բժ հաղարալ* mit 412000!

63. *հրեաստանի* = cod. NT Ιουδαίας.

65. (ՅԵՐՈՍԹԻՆ ԵՐԵՄՅԱՅԻ (և) ԵԶԵԿԻԵԼԻ և Ժողովրդանն յամբ ի պանդխտութենէն կամէին ելանել, „Gesang Jeremias und Ezechiels und des Volkes als sie von der Gefangenschaft (herausgehen) zurückkehren wollten“, entspricht dem von Theodoret Angeführten: ἐν ἐνίοις ἀντιγράφοις νοσκειται φῶδι Ἱερεμίου καὶ Ἰεζεκιηλ καὶ τοῦ λαοῦ [τῆς τρουκίας] ὅτε ἐμελλον ἐκπορεύεσθαι, das hätten jedoch weder der Hebräer noch die andern Versionen.

Der 2. Vers dieses Psalms hat auch im Armenischen den Schlusse յերուսաղէմ, in Jerusalem = cod R (und MT = Iqlm); dieser Zusatz dürfte durch eine Lesung Եղբայր wie Ps. 76, 3) statt Եղբայր, veranlasst worden sein und seinerseits zu der Annahme geführt haben, dass es sich um Gebete handelt, die die Gefangenen nach ihrer Rückkehr in die heiligen Stadt erfüllen wollten.

66. յարութեան — ἀναστάσεως in codd. BRT.

70. առ յիշտակ փրկելոյ զնա տեսան, zur Erinnerung des Rettens) dass ihn gerettet der Herr (indirekt) für eis νόμνησιν εἰς τὸ σῶσαί με κύριον.

75. 76. In beiden Psalmen + երգ առ ասորեսանեայս = φῶδι πρὸς τοὺς Ἀσσυρίους (ed. Const. nur bei 76 = LXX).

80. ի վերայ եթովպացւոցն „über die Aethiopier“ statt ὑπὲρ τοῦ Ἀσσυρίου! (om. cod. N = Hebr. u. lat. Vulg.).

81. + Հինգերորդ շաբաթուոյ — für den fünften Sabbat (quinta sabbati des altlateinischen Psalters; übereinstimmend mit der synagogalen Tradition, aber in keinem Cod. der LXX).

86. սաղմոս ի դավիթ. աղօթք — Psalm von David, Gebet (statt προσευχή τ. Δ). Variante աղօթք դավիթի որդւոյ յեսայ, Gebet Davids des Sohnes Isaï.

88. Für τοῦ ἀποκριθῆναι, συνέσεως Αἰμάν τῷ Ἰσραη-εἴτῃ armenisch զի եա պատասխանի եման իմաստութեամբ

խորայելի, „da Antwort gab Eman mit Weisheit (dem) Israel.“

92. + ի դաւիթ, von David (om. C).

96. ի ժամանակի զի = ձարն շինեցաւ, zur Zeit als der Tempel erbaut wurde (om. μετὰ τὴν αἰχμαλωσίαν). Diese Überschrift erklärt sich vollkommen im Zusammenhang mit der oben zu ψ 29 ausgesprochenen Vermutung, dass ԴԺԺ ԵԻՏ ԻԵՐԵՄԻԱ zu שִׁיר חֲנֻכַּת הַבַּיִת gehört, denn hier v. 7–9 finden wir die Huldigungsverse aus jenem Gesange wieder (vgl. ferner hier v. 6 ԵՄ ԵՄ ԵՄ ԵՄ ԵՄ und dort v. 9 ԵՄ ԵՄ ԵՄ ԵՄ ԵՄ). Der Armenier hat daher hier wiederum genauer „Tempel“ für οἶκος.

97. „Als die Erde befestigt wurde“ (Հաստատեցաւ), om. αὐτοῦ.

104. ի վերայ աշխարհագործ արարածոց, „über die die Welt ausmachenden Geschöpfe“ (oder: die in der Welt geschaffenen Dinge?). In keiner der alten Versionen begründet, aber für den Inhalt wohl passend.

112. ալելուիա. ի վերայ ապաշխարութեան անդեայ և զաքարիայ = „Halleluja über die Busse Haggais und Zacharias“ entspricht einer griechischen Variante (cf. Staerk, ZATW 1892 p. 139) τῆς ἐπιστροφῆς Ἀγγαίου καὶ Σαχαρίου.

137. ի ձեռն երեմիայի, durch die Hand Jeremias (ՊԵՂԻՄԻԱ) = διὰ Ἰερεμίου + անշան (անվերնագիր) յերբայեցայ = ἀνεπίγρ. παρ' Ἑβρ.

138. om. Ἀγγαίου καὶ Σαχαρίου.

146–148. անդեայ և զաքարիայ, von Haggai und Zacharias = LXX).

Beiträge zur Geschichte und Topographie des Ostjordanlandes.

Von Rudolf Smend.

1. *Jeftas Botschaft an den König von Ammon (Jud. 11, 12—28).*

Die Verhandlung Jeftas mit dem Könige von Ammon über das Besitzrecht Israels auf das Land zwischen Arnon und Jabbok wird seit Studer (vgl. S. 287—289 seines Commentars) gewöhnlich für eine Interpolation angesehen. In der That passen diese Verse ihrer Art nach zu der übrigen Erzählung nicht. Es ist widersinnig, dass der Bandenführer Jefta mit historischer Gelehrsamkeit gegen den Ammoniterkönig argumentirt, und obendrein thut er das auf Grund der Erzählung von Num. 21.

Aber auch inhaltlich will der Abschnitt sich nicht in den Zusammenhang fügen, weil Jefta hier überall nicht von den Ammonitern, sondern von den Moabitern und ihren unberechtigten Ansprüchen zu reden scheint. Das Streitobject ist das Reich des Sihon, des Königs von Hesbon, der vom Arnon bis zum Jabbok herrschte, dabei aber nach Num. 21, 26 den nördlich vom Arnon gelegenen Theil des Moabiterreiches mit der Hauptstadt Hesbon an sich gerissen hatte. Dass Sihon auch über vormalig ammonitisches Land geherrscht hätte, wird dagegen weder hier noch sonstwo

gesagt. Es ist also wenigstens nicht klar, aus welchem Grunde der Ammoniterkönig sagt, Israel habe beim Auszuge aus Aegypten sein (d. h. Ammons) Land vom Arnon bis zum Jabbok und bis zum Jordan weggenommen (v. 13). Jefta erwidert, Israel habe damals das Land Moabs und das Land der Ammoniter nicht genommen (v. 15), sondern vielmehr das Reich des Sihon vom Arnon bis zum Jabbok und von der Wüste bis zum Jordan erobert (v. 19–22). Zugleich hebt Jefta hervor, dass Israel auf seinem Marsche nach Kanaan das damalige moabitische Gebiet (d. h. das Land südlich vom Arnon) überhaupt nicht betreten habe. Er geht dabei sogar über die Erzählung von Num. 21 hinaus, indem er sagt, dass Moab damals den Israeliten den Durchzug verweigert habe (v. 17 f.). Dagegen sagt er nicht, dass Israel auch das damalige ammonitische Gebiet nicht betreten habe. Und doch hätte der Vorwurf des Ammoniterkönigs, dass Israel damals Ammon sein Land genommen habe, eine solche Behauptung nahegelegt, die überdies durch Num. 21, 24 an die Hand gegeben war. Streitig ist aber nach v. 26 nicht sowohl ein Landstrich an der ammonitischen Grenze als vielmehr die südliche Hälfte des Reiches Sihons, die Gegend von Hesbon und sodann die von Aroër am Arnon sowie überhaupt das rechte Arnonufer. Jefta hält dem gegnerischen Könige vor, dass sein Volk 300 Jahre lang die Israeliten unangefochten im Besitz dieser Gegenden gelassen habe. Eben das war aber nach der Ueberlieferung bis auf Sihon moabitisches Land gewesen, und grossentheils moabitisch war es nach der Mesainschrift im neunten Jahrhundert und vollends zur Zeit von Jes. 15. 16. Ueberall scheint Jefta hier Moabiter und Ammoniter zu verwechseln. Verstärkt wird dieser Schein noch dadurch, dass er nicht nur seinen Gegner mit dem Könige Balak von Moab vergleicht (v. 26), sondern auch

den Gott seines Gegners Kamos nennt (v. 24). Kamos war aber der Gott Moabs, wogegen als der Gott Ammons sonst überall Melech oder Milkom erscheint. Anderseits ist v. 12—14. 27. 28 immer wieder von den Ammonitern und ihrem Könige die Rede, und v. 15 wird ausdrücklich zwischen dem Lande Moabs und dem der Ammoniter unterschieden. Aus alledem bekommt man zunächst den Eindruck eines Wirrwarrs, den Studer (S. 289) allzu milde mit den Worten characterisirt, „es habe entweder der Sammler des Buches selbst oder ein späterer Leser diese juridische Deduction sich aus dem Pentateuch zusammengesetzt und den hier erzählten historischen Umständen bestmöglichst, wenn auch nicht ganz geschickt, angepasst.“

Inzwischen ist es selbstverständlich, dass kein Hebräer die Moabiter und die Ammoniter verwechseln konnte, und übrigens wusste der Schreiber von v. 12—28 ohne Zweifel sehr wohl, was er sagte. Er folgt freilich der Erzählung von Num. 21², aber er thut das in selbständigem Ausdruck und auch in dem, was er über seine Vorlage hinaus den Jefta reden lässt, erweist er sich keineswegs als ein ungeschickter Schriftsteller. Man muss deshalb entweder annehmen, dass der Wortlaut von v. 12—28 durch Uebersetzung alterirt ist oder dass die Argumentation Jefthas von den Auslegern nicht richtig verstanden ist. Das erstere hat Holzinger (Mittheilung an Budde), und nach ihm Budde (S. 80 ff. seines Commentars) angenommen. Beide suchen hinter v. 12—28 ein Bruchstück einer Erzählung von einem Moabiterkriege Jefthas, die von einem Redactor mit einer anderen Erzählung von einem Ammoniterkriege Jefthas zusammengeschweisst sei. In v. 12—28 sei deshalb überall

² Ich bemerke beiläufig, dass v. 16 das ער ים סוף (sei es als echter Textbestandtheil oder als Glosse) nicht zu וילך ישׁ במדבר, sondern zu וילך במדבר v. 18 gehört; vgl. Num. 21, 4.

Moab für Ammon zu schreiben und v. 15 das **וְהָיָה בְּנֵי עַמּוֹן** zu streichen. Damit wird die Ungeheuerlichkeit, die man gewöhnlich einem Interpolator zutraut, auf einen Redactor abgewälzt. Aber auch keinem Redactor der ATL Geschichtsbücher ist ein solcher Widersinn zuzutrauen, wie er in einer derartigen Compilation läge. Uebrigens schwebt die Annahme eines Parallelberichts über einen Moabiterkrieg Jefas völlig in der Luft. Deshalb muss die Frage nach dem Sinn von v. 12—28 von neuem gestellt werden.

Von Interesse ist zunächst eine Beobachtung, die G. F. Moore in seinem sorgfältigen Commentar zu v. 26 gemacht hat. Hier befremdet die Angabe, dass Israel von Mose bis auf Jefta 300 Jahre lang in den Städten nördlich vom Arnon gewohnt habe. Denn diese Zahl setzt die deuteronomische Redaction des Richterbuches voraus, der gegenüber v. 12—28 als älter erscheinen. Sodann kann hier das **בַּעַת הָהִיא** auf keinen Zeitraum von 300 Jahren hinweisen, der bis auf die Zeit des Redenden hinabreicht, es kann vielmehr nur auf die Zeit des Königs Balak gehn. Deshalb hat G. F. Moore die Worte **שְׁלֹשׁ מֵאוֹת שָׁנָה** mit Recht gestrichen und das **בַּשָּׁבַת** in inchoativem Sinne von „als sich niederliess“ erklärt. Nun ist aber v. 26a zu v. 25 zu ziehen: der König Balak hat keinen Streit gegen Israel erhoben, als Israel sich nördlich vom Arnon ansiedelte. Die weitere Frage **וּמָדוּעַ לֹא הִצְלִתָם בַּעַת הָהִיא** kann nun aber nicht, wie Holzinger und Budde meinen, an einen Moabiterkönig gerichtet sein. Denn bezüglich Moabs ist die Frage des rechtzeitigen Einspruchs gegen die israelitische Ansiedelung durch das allbekannte Verhalten Balaks erledigt; eine weitere Frage, weshalb die Moabiter sich damals so verhalten hätten, wäre völlig deplacirt. Deshalb müssen hier die Ammoniter angeredet sein, die ebenfalls bei der Besiegung Sihons ihre angebliche Rechte hätten

geltend machen sollen. Dass aber Balak, wie Budde meint, hier als ein Vorfahr des angeredeten Königs angerufen werde, ist eine unbegründete Behauptung. Jefta will vielmehr sagen: der Moabiterkönig Balak hätte eher ein Einspruchsrecht gehabt als Du. Nach bekanntem Sprachgebrauch ist einfach **לֹא הִצַּלְתָּם** statt **לֹא הִצַּלְתָּם** gesagt. Wohl mit Unrecht spricht **LXX הִצַּלְתָּם**, weil „Du“ hier überall den gegenwärtigen König bezeichnet. Da die Aussprache **הִצַּלְתָּם** nicht leicht angenommen werden kann, so ist das Object ausgelassen, man kann aber nur an die vorher genannten Städte denken. Somit nimmt der Ammoniterkönig wirklich das vor Alters moabitische Land nördlich vom Arnon in Anspruch und dazu passt es, dass Jefta ihm gegenüber so nachdrücklich die Schonung des damaligen Moabiterlandes von Seiten Israels hervorhebt.

So befremdlich das beides zunächst erscheint, es stimmt weiter damit, dass der feindliche König von vornherein im Namen Moabs und Ammons seine Ansprüche erhebt. Er sagt freilich v. 13 nach dem vorliegenden Texte nur: „Israel hat mein Land genommen“. Aber Jefta antwortet: „Israel hat das Land Moabs und das Land der Söhne Ammon nicht genommen“. Rede und Antwort müssen ursprünglich einander entsprochen haben. Es ist nun aber nicht mit Holzinger und Budde in v. 15 das **וְאֵת אֶרֶץ בְּנֵי עַמּוֹן** zu streichen, sondern vielmehr umgekehrt in v. 13 nach **אֶת אֶרְצִי** einzusetzen **וְאֵת אֶרֶץ מוֹאָב**. Das beweist das dort sofort folgende **וְעַתָּה הִשִּׁיבָה אֶתְּהֶן בְּשָׁלוֹם**. Denn **אֶתְּהֶן** kann nur auf das moabitische und das ammonitische Gebiet gehen.

Aber wie kann ein Ammoniterkönig im Namen Moabs und Ammons auftreten und das Land nördlich vom Arnon in Anspruch nehmen? M. W. hat allein G. F. Moore die sachlich damit gleichbedeutende und unter allen Umständen unumgängliche Frage nach dem zeitgeschichtlichen Anlass

der Interpolation gestellt. Er findet ihn gewiss mit Recht in der Besetzung des Gebietes von Gad durch die Ammoniter, von der Jer. 49, 1 die Rede ist. Seiner übrigens so grossen Umsicht ist dabei aber der für das Verständniss von Jud. 11, 12—28 wichtige Umstand entgangen, dass Jer. 49, 3 Hesbon, die Stadt Sihons, als ammonitisch erscheint. Nun stammt Jer. 49, 1—6 schwerlich von Jeremia, der Abschnitt kann deshalb nicht genauer datirt werden. Die Thatsache aber, dass die Ammoniter späterhin bis an den unteren Jordan, d. h. bis in die Gegend von Hesbon, vorgedrungen sind, steht auch anderweitig fest und ist auch zeitlich ungefähr zu fixiren.

Nach der Zerstörung Jerusalems liess der König Baalis von Ammon den Gedalja ohne Zweifel deshalb ermorden, weil er den letzten Rest der nationalen Existenz Judas vernichten wollte. Kurz vorher hatte er sich freilich mit Sedekia zum Aufstande gegen Nebukadnezar verbündet, jetzt wollte er dagegen aus dem Untergange Judas Vortheil ziehen. Daraus folgt, dass er Nachbar der Judäer war. Wirklich sind die Ammoniter während oder nach dem Exil über den unteren Jordan vorgedrungen¹, zur Zeit Nehemias wohnte der Ammoniter Tobia in der Nähe von Jerusalem. Uebrigens repräsentirte Ammon zur Zeit der Zerstörung Jerusalems eine nicht unerhebliche Macht. Die Judäer hatten bis zum Beginn der Belagerung Jerusalems gehofft, Nebukadnezar werde zunächst Rabbath Ammon und dann erst Jerusalem angreifen (Ez. 21, 23 ff. 33 ff.). Am merkwürdigsten sind hierfür aber die Drohungen Ezechiels gegen Ammon (25, 1—7) und Moab (v. 8—11). Gegen Ammon wendet er sich ungleich ausführlicher und heftiger, als gegen

¹ Wellhausen (Geschichte⁴ S. 163 Anm. 2) vermuthet, dass aus dieser Zeit das Ammoniterdorf Jos. 18, 24 stammt, das nicht weit von Gibeon lag.

Moab. Ammon soll völlig von den Bne Kedem vernichtet werden, die sein Land einnehmen, Moab soll dagegen die nördlich vom Arnon (aber südlich von Hesbon) gelegenen Städte Beth-ha-Jesimoth, Baal Meon und Kirjathaim an die Bne Kedem verlieren. Nachdem ferner die Drohung gegen Ammon v. 7 schon abgeschlossen ist, heisst es v. 10 f. am Schluss der Drohung gegen Moab: Ich gebe es (d. h. den vorher genannten Landstrich) den Bne Kedem zu dem Lande der Söhne Ammon hinzu, damit die Söhne Ammon nicht mehr genannt werden unter den Völkern und ich an Moab Gerichte übe. Zu Anfang des 6. Jahrhunderts war somit Moab, soweit es nördlich vom Arnon noch existirte, kaum mehr als ein Anhängsel von Ammon. Uebrigens war auch nach dieser Stelle Hesbon, das Ezechiel unter den moabitischen Städten nicht aufzählt, damals in ammonitischem Besitz. Die Ammoniter müssen sich nach dem Untergang Samarias dieser Gegend bemächtigt haben, die bis dahin im Besitze von Gad gewesen war, vermuthlich schon im 7. Jahrhundert. Dass aber Ammon und nicht Moab Hesbon an sich riss, dass überhaupt im Ostjordanlande nur Ammon und nicht Moab der Nachbar der Judäer wurde, beweist, dass die Macht Moabs damals völlig gebrochen war. Ohne Zweifel ist das nicht durch die Assyrier, sondern schon in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts durch Jerobeam II. geschehen. Jes. 15. 16 kann sich nur hierauf beziehen, eine spätere Ansetzung des Stückes ist unmöglich. Unter Jerobeam II. nahm Israel furchtbare Rache an Moab, das ihm während des Syrerkrieges nicht nur Hesbon (Jes. 15, 4. 16, 8), sondern sogar Ja'zer (16, 8. 9) entrissen hatte, das nicht weit von Rabbath Ammon lag.

Die Jud. 11, 12—28 vorausgesetzte Machtstellung Ammons ist also für den Anfang des 6. Jahrhunderts bezeugt, sie hat wahrscheinlich schon im 7. Jahrhundert, möglicher Weise

schon gegen Ende des 8. bestanden. Aelter kann die Interpolation aber auch schon deshalb kaum sein, weil sie auf gelehrter Benutzung von Num. 21 (= E) beruht. Sofern sie aber jünger ist als der Untergang Samarias, ist sie gewiss judäischen Ursprungs. Umgekehrt illustriert sie nun auch ihrerseits das damalige Verhältniss von Ammon und Moab, zugleich aber zeigt sie, dass die Judäer, und vielleicht nicht nur akademisch, als die Erben Israels Ansprüche auf das Ostjordanland erhoben (vgl. Jer. 49, 1). Nur diesen Sinn kann die ausführliche Deduction im Munde eines judäischen Schriftstellers des 7. Jahrhunderts haben und hierin liegt das zeitgeschichtliche Interesse, dem sie entstammt. Vermuthlich handelt sich dabei vor allem um die den Judäern nächst benachbarte Gegend von Hesbon. Die Ammoniter behaupteten, Hesbon mit Recht zu besitzen, weil das Land ursprünglich moabitisch gewesen und Ammon in die Rechte Moabs eingetreten sei. Die Judäer behaupteten dagegen, Hesbon komme ihnen zu, weil Jsrael zur Zeit Moses das Reich Sihons erobert und besetzt habe, ohne dass Moab dagegen Einspruch erhoben hätte, und dass die Ansprüche Israels auf Juda übergegangen seien. Diesen Streit datirt die Interpolation aber schon in die Zeit Jeftas zurück, ebenso wie die damalige Machtstellung Ammons. Deshalb wird der Interpolator um ein gutes Stück jünger sein als der Untergang Samarias. Auf der anderen Seite setzt ein solcher, wenn auch nur mit Worten geführter, Streit die Existenz des Reiches Juda voraus. Nachexilisch kann die Interpolation deshalb auch nicht sein.

Bei dieser Sachlage fällt nun auch der Anstoss dahin, den man an dem Gottesnamen Kamos (v. 24) genommen hat. Mehrfach hat man den Interpolator deshalb eines groben Irrthums beschuldigt, was schon Nöldeke zurückgewiesen hat (ZDMG 1888 S. 471). Wir wissen von der

ammonitischen Religion und ihrem Verhältniss zur moabitischen und überhaupt von dem Verhältniss Ammons zu Moab viel zu wenig, um einen israelitischen Autor bezüglich einer solchen Angabe corrigiren zu können. Es ist durchaus denkbar, dass die Ammoniter von jeher neben dem appellativischen, auch bei den Israeliten üblichen Gottesnamen Melech den Gottesnamen Kamos gebrauchten. Das ist vollends denkbar für die spätere Zeit, in der sie z. Th. auf altmoabitischem Boden an die Stelle Moabs getreten waren und die geschichtlichen Ansprüche Moabs sich zu eigen machten. Im Westjordanlande nahmen sie, wie der Name Tobia zeigt, später gar die Jahvereligion an.

2. Der Jabbok und die Nordostgrenze Israels.

Von den östlichen Zuflüssen des Jordan nennt das A. T. ausser dem נַחַל קָרִית (LXX Χορραθ 1 Reg 17, 3—7) mit Namen nur den יַבֵּק, der Dt. 3, 16. Jos. 12, 2 vgl. Gen. 32, 24 näher als יַבֵּק הַנַּחַל bezeichnet wird. Jakob überschreitet seine Furth (מַעְבְּרַת יַבֵּק), als er nach Hause zurückkehrt (Gen. 32, 23 f.), übrigens erscheint er als die Nordgrenze des Reiches Sihons (Num. 21, 24. Dt. 2, 37. Jos. 12, 2. Jdc. 11, 13. 22) und als die Nordgrenze der Stammgebiete von Ruben und Gad (Dt. 3, 16). Ausserdem ist 1 Macc. 5, 37—42 von einem χειμάρρου oder χειμάρρου τοῦ ὕδατος die Rede, der übrigens auch ὁ ποταμός (v. 41) genannt wird. Da er nicht weit von Karnain floss (v. 43), so handelt es sich da um einen Quellfluss des Jarmuk.¹

Von grösster Wichtigkeit ist für die Topographie des

¹ In ungefähr derselben Gegend muss Davids Kampf mit den Aramäern von Šöba gespielt haben. Vielleicht ist מִלְחָמָה oder מִלְחָמָה 2 Sam. 10, 16. 17 das Αλαμα, Αλεμα, Αλιμα von 1 Macc. 5, 26; vgl. u. S. 157 Anm. 2. Möglicher Weise ist auch der נָרַי in dem unverständlichen Satze 2 Sam. 8, 3 der Jarmuk.

mittleren und nördlichen Ostjordanlandes die Ansetzung des Jabbok. Denn für Mišpe Gilead und Mahanaim, für Penuel und Sukkoth steht zunächst nur fest, dass die beiden ersteren nördlich vom Jabbok lagen, Penuel an der Jabbokfurth, Sukkoth südlich vom Jabbok nach dem Jordan zu. Als Jakob über den Jabbok geht (Gen. 32, 23 f.), zieht ihm sein Bruder Esau aus dem Lande Seir entgegen (v. 4. 7). Also kommt Jakob von Norden, vor der Überschreitung des Jabbok berührt er aber Mišpe Gilead (31, 25—54) und Mahanaim (32, 1—3 8.—11), nachher Penuel (32, 25—33, 33, 10) und Sukkoth (33, 17).

Die arabischen Autoren nennen als Nebenfluss des Jordan nur den Jarmuk, den auch Plinius (h. n. V 74), Cedrenus (ed. Bekker I 746), die Tabula Peutingeriana und der Geographus Ravennas (ed. Pinder et Parthey p. 85) allein kennen.¹ Bis zur Erforschung des Ostjordanlandes durch die neueren Reisenden lag es deshalb vor der Hand, den Jarmuk für den Jabbok zu halten.² J. D. Michaelis (Suppl. s. v.) und Anfangs auch Gesenius (in den älteren Auflagen des Lexikons) vertraten diese Meinung und neuerdings hat noch Wellhausen sie ausgesprochen (Israel. Geschichte³ S. 4. Anm. 1. S. 73. Anm. 1). Dagegen unter-

¹ Arabisch يرموك, in der Mischna (Para VIII, 10) ירמוק. Ich verdanke die obigen Nachweise zumeist Schürer (Gesch. d. jüd. Volkes II S. 123, Anm. 225), der Hieromices statt des gewöhnlich angenommenen Hieromax als die griechisch-lateinische Form des Namens feststellt.

² Diese Meinung stammt aus dem Mittelalter. Vgl. z. B. Marius Sanutus (secreta fidelium crucis p. 252, 20 ff.): In Jordanem a parte orientis fluit vadum Jaboch.... et prope mare Galileae ad tres leucas intrat Jordanem. Das passt auf die Mündung des Jarmuk, da tres leucae = \pm 7 km. Die Quelle des Flusses sucht Sanutus aber, wie seine Karte zeigt, in der Nähe von Hesbon. Die Lautähnlichkeit von Jarmuk und Jabbok war hierbei wohl im Spiel. Übrigens redet Sanutus (252, 38 f.) von einer Quelle Jaboch, die gegenüber von Eleale von Westen her in den Jordan mündet.

schied schon Reland (*Palaestina* p. 282 f.) zwischen Jarmuk und Jabbok und seit Seetzen (*Reisen* IV, 208 vgl. *Zach, Monatl. Correspondenz* XVIII, 427 f.) und Burckhardt (*Reisen* S. 1059 der deutschen Ausgabe) gilt es bei den Meisten für ausgemacht, dass der heutige Wâdî (oder Nahr) ez zerkâ der Jabbok des A. T. sei. Wie viel diese Meinungsverschiedenheit bedeutet, leuchtet nach dem Obigen ein. Ich versuche zu zeigen, dass der Wâdî ez zerkâ in der That dem Jabbok entspricht, wenngleich die bisher dafür vorgebrachten Beweise nicht ausreichen.

Für die Gleichsetzung des Jabbok mit dem Jarmuk spricht scheinbar der Umstand, dass der Jarmuk viel bedeutender ist als der Wâdî ez zerkâ. Er hat fast so viel Wasser wie der Jordan selbst, zu beiden Seiten von ihm liefen von jeher die wichtigsten Handelsstrassen, die den Hauran und Damaskus mit Palästina, Phönicien und Ägypten verbanden. Dabei ist er in höherem Masse Landes- und Völkergrenze als der Wâdî ez zerkâ. Deshalb erscheint es zunächst als verwunderlich, dass der A. Tl. Kanon vom Jarmuk schweigen, dagegen den verhältnissmässig unbedeutenden Wâdî ez zerkâ öfter nennen sollte. Indessen ist die Erwähnung des Jabbok in der Geschichte Jakobs dadurch veranlasst, dass der Erzähler Jakobs nächtlichen Kampf mit der Gottheit genau localisiren will, und an allen übrigen Stellen des A. Tl. Kanons wird der Jabbok als die Nordgrenze des Reiches Sihons genannt, das Gegenstand des Streites zwischen den Israeliten und den Moabitern und Ammonitern war.¹ Landesgrenze ist in gewissem Masse aber auch der Wâdî ez zerkâ, noch heute trennt er die Districte 'Adschlûn und el Belkâ.

Bei der Unterscheidung zwischen Jarmuk und Jabbok

¹ Vgl. oben S. 136 f.

bezw. der Gleichsetzung des letzteren mit dem Wâdî ez zerkâ fassen Reland und Seetzen auf Eusebius, der ohne Zweifel den Wâdî ez zerkâ für den Jabbok gehalten hat. Er sagt (Onom. sacra ed. Lag. p. 263, 130, 29): 'Ιαβὼρ ποταμὸς χειμάρρου . . . ρεῖ δὲ μεταξύ Ἀμμὼν (τοῦτ' ἐστὶ Φιλαδελφίας) καὶ Γερασῶν καὶ κατερχόμενος συμμίγνεται τῷ Ἰορδάνῃ. Hieronymus wiederholt das (ibid. p. 130, 29ff.), nur sagt er bestimmter: inter Ammon (hoc est Filadelfiam) et Gerasam in quarto eius miliario, was ungefähr auf die Entfernung des heutigen Dscherâsch vom Wâdî ez zerkâ passt.

Im Wâdî ez zerkâ hat höchstwahrscheinlich auch Josephus den Jabbok gesehen¹, wenn er sagt, dass Mose nach der Besiegung des Sihon den Og, den König von Γαλαθηνή und Γαυλανίτις besiegt und dabei den Jabbok, die Nordgrenze des Reiches Sihons, überschritten habe (Altth. IV, 96. 97 vgl. 95). Denn unter Γαλαθηνή kann Josephus nur 'Adschlûn verstehen.

Auf den Wâdî ez zerkâ passt auch jedenfalls besser als auf den Jarmuk, wenn er (IV, 95) das Reich des Sihon mit einer Insel vergleicht, die vom Arnon, Jabbok und Jordan eingeschlossen sei. Dabei sagt er: 'Ιοβάκου δὲ τὴν ἀρκτῶαν αὐτοῦ (sc. τοῦ χωρίου) πλευρὰν περιγράφοντος, ὃς εἰς τὸν Ἰορδανὸν ποταμὸν ἐκβάλλων ἐκείνῳ καὶ τοῦ ὀνόματος μεταδίδωσι. Hier kann ἐκείνῳ nicht auf τὸν Ἰορδανὸν bezogen werden, der in seinem unteren Laufe gewiss nie Jabbok hiess, sondern nur auf τὸ χωρίον. Danach hätte man das Land zwischen Arnon und Jabbok, wenn auch nur in seinem nördlichen Theile, auch Jabbokland genannt (vgl. Dt. 2, 37 רב' ד?).

¹ Auch die Rabbinen scheinen dieser Meinung gewesen zu sein. Vgl. das talmudische Verzeichniss der Grenzen Israels bei Neubauer (Géographie du Talmud p. 11 ff.) und Hildesheimer (Beiträge zur Geographie Palästinas S. 63 ff.).

Es fragt sich aber, ob die Angabe des Eusebius bezw. des Josephus sich anderweitig begründen lässt. Reland (p. 104. 282) verweist auf Dt. 2, 37, wo der Jabbok als eine Grenze des ammonitischen Gebietes bezeichnet sei. Mose sagt dort, Jahve habe bei der Besiegung des Sihon alles Land von Aroër am Arnon bis zum Gilead den Israeliten gegeben. Dann fährt er fort: **רק אל ארץ בני עמון לא קרבת כל יד נחל יבק וערי החר וכל (ככל) LXX Sam. אשר צוה יהוה אלהינו**. Hier verstehen Reland und auch die neueren Ausleger **כל יד ונ'** als nähere Bestimmung zu **ארץ בני עמון**. Aber dann stehen die Worte in unauflöslichem Widerspruch mit allem, was sonst über die damaligen Besitzverhältnisse im Ostjordanlande gesagt wird. Israel, heisst es Num. 21, 24, nahm ein das Land Sihons vom Arnon (im S) bis zum Jabbok (im N) und bis zu den Söhnen Ammon (im O). Vgl. dazu Jdc. 11, 13. 24. Auf das Gebiet Ammons bezogen kann dagegen **כל יד יבק** nur heissen, dass entweder das ganze Südufer oder das ganze Nordufer des Jabbok den Ammonitern verblieb. Beides ist unannehmbar, denn nördlich vom Reiche Sihons begann das Reich Ogs von Basan. **כל יד יבק** aber auf einen Landstrich am oberen Lauf des Jabbok zu beschränken, wie das die Exegeten gewöhnlich thun, ist unmöglich. Deshalb muss **כל יד ונ'** israelitisches Gebiet im Gegensatz zum ammonitischen bezeichnen, wobei freilich eine Verstümmelung des Textes zu vermuthen ist.

Nach der gewöhnlichen Erklärung, der auch Seetzen sich anschloss, soll auch Dt. 3, 16 der Arnon als die Grenze der Ammoniter bezeichnet sein. Mose sagt da, er habe Ruben und Gad von Gilead gegeben alles Land bis zum Arnon **ועד נחל יבק גבול בני עמון**. Aber als Apposition zum Vorigen sind die Worte **גבול ב' ע'** schwerlich zu verstehen. Sie bilden vielmehr, wie das schon Reland (p. 104) als

möglich hinstellt, einen selbständigen Satz: Grenze (des Gebietes von Ruben und Gad) sind (im O) die Söhne Ammon, d. h. ihr Gebiet. Richtig verstanden sind also Dt. 2, 37. 3, 16 einer Gleichsetzung des Jabbok mit dem Jarmûk nicht im Wege. Im Gegentheil scheint Dt. 2, 37 gegen die Gleichsetzung mit dem Wâdî ez zerkâ zu sprechen, da der obere Lauf des Wâdî ez zerkâ ohne Zweifel ammonitisch war. Dasselbe gilt von Dt. 3, 16f., sofern hier der Jabbok und der See Genezareth als Nordgrenze von Ruben und Gad bezeichnet sind.

Aber aus anderen Gründen erweist sich die Angabe des Eusebius als richtig. Allem Anschein nach konnte er noch leicht feststellen, welcher Fluss dem biblischen Jabbok entsprach. Der Name Jabbok war nämlich zur Zeit des Origenes und demnach auch wohl zur Zeit des Eusebius, sicher zur Zeit des Josephus, noch im Gebrauch. Lagarde (Übersicht S. 124) zieht zur Erklärung der Aussprache p^{h} ein Scholion des Origenes an (Catena Niceph. I, 395 D, Montfaucons Hexapla I, 41, Lommatzsch 8, 82): 'Ιαβώκ (Niceph. 'Ραβώκ) ποταμός ἐστὶ τῆς Ἀραβίας ὁ νῦν καλούμενος 'Ιαμβύκης (al. 'Ιαμβίκης). In der aramäischen Landessprache sagte man vermuthlich m^{h} , aber auch m^{h} .¹ Schwerlich konnte Eusebius bezw. Josephus in diesen Aussprachen den p^{h} verkennen.

Uebrigens bestimmt sich nicht nur die Lage von Mispe Gilead und Mahanaim, Penuel und Sukkoth nach der des

¹ Die Form m^{h} findet sich in dem oben S. 140 Anm. 1 erwähnten talmudischen Verzeichniss. Lagarde stellt mit Recht 'Ιαμβύκης und m^{h} mit σαμβύκη und m^{h} zusammen. — Während die LXX überall die Aussprache p^{h} aufweist, findet sich im Targum Gen. 32, 22. Cant. 4, 2 die Form m^{h} , die auch in jenem talmudischen Verzeichniss als Variante erscheint. Hiermit stimmt das 'Ιόβακος des Josephus (Alth. I, 331. IV, 95. 97) überein. Die Peschita hat im Pentateuch m^{h} , Jos. 12, 2 m^{h} , Jdc. 11, 13. 22 m^{h} .

Jabbok, sondern umgekehrt auch diese nach jener. Es ist nun aber zunächst sehr wahrscheinlich, dass Sukkoth und Penuel südlich vom Wâdî ez zerkâ lagen. Die Midianiter lagern Jdc. 6, 33 (vgl. 8, 18) in der Ebene Jezreel, vor allem gewiss deshalb, weil sie als Reiter hier nicht leicht anzugreifen waren. Als sie geschlagen sind, schickt Gideon Botschaft an die südwärts wohnenden Ephraimiten und fordert sie auf, den Feinden den Rückzug über den Jordan abzuschneiden, was die Ephraimiten denn auch thun (7, 24 f.). Vorstellbar ist das nur, wenn der Erzähler eine Jordanfurth im Sinne hat, die ziemlich weit südlich von Bethsean lag. Allem Anschein nach denkt er an die Furth südlich von der Mündung des Wâdî ez zerkâ. Hier baute Bibars eine Brücke über den Jordan und zugleich über den Wâdî ez zerkâ, die jetzt neben dem Jordanbett steht. Noch jetzt ist aber die Furth viel begangen, bequeme Strassen führen von hier durch 'Adschlun und el Belkâ.¹ In der zweiten Gideon-Erzählung 8, 4 ff. passirt Jerubbaal bei der Verfolgung der Midianiter die Städte Sukkoth und Penuel (8, 5 ff.). Schwerlich stellt diese Erzählung die Heimath und die Rückzugslinie der Midianiter anders vor als die erste. Dann lagen aber Sukkoth und Penuel südlich vom Wâdî ez zerkâ, d. h. dieser ist der Jabbok.²

¹ Vgl. Mu.NDPV 1899, 33 ff. Burckhardt, Reisen S. 598. Bäder, Palästina S. 351. Dieselbe Furth wird Jdc. 12, 5 gemeint sein. Dagegen kommt die Karawane der Ismaeliter (oder Midianiter?) von Gen. 37, 25 ff. zunächst wenigstens von Bethsean nach Dothan.

² Hierfür entscheidet nicht, wie Budde (in seinem Kommentar zum Richterbuch S. 63) meint, dass Jerubbaal die Feinde östlich von Jogbeha und Nobach aufsucht (8, 11). Jogbeha ist vielleicht = Dschubêha oder Adschbeha, östlich von es Salt, nordwestlich von 'Ammân. Hierzu passen die vorhergehenden Worte דרך (ה)שכני באהלים aber nicht. Man darf sie nicht übersetzen „in der Richtung auf die Karawanenstrasse“ (d. h. Pilgerstrasse), was die Worte gar nicht bedeuten können, sondern nur „in der Richtung auf die Zeltbewohner“

Entscheidend ist endlich, dass Mahanaim und Mispè Gilead nicht nördlich vom Jarmuk angesetzt werden können. Gen. 31, 25 ff. ist ohne Zweifel von einer Localität die Rede, die zum eigentlichen Gilead gehörte. Das Land nördlich vom Jarmuk, Golan, gehörte aber nicht einmal zu Gilead in weiterem Sinne. Ebenso wenig kann Mahanaim in Golan gelegen haben. Denn hier bestand zu Davids Zeit das Reich von Maaka (2 Sam. 10, 6), und namentlich und zwar auch noch nach Davids Sieg über die Aramäer, das Reich von Gesur, wie Absaloms Flucht zu seinem Grossvater beweist (2 Sam. 3, 3. 13, 37 f. 15, 8). Es ist undenkbar, dass David sich auf seiner Flucht vor Absalom nach Mahanaim begeben hätte¹, wenn Mahanaim in nächster Nähe von Gesur lag.

Ueberhaupt ist es unwahrscheinlich, dass die Israeliten jemals Golan besessen haben.² In Betracht kommen hierfür zunächst die Angaben über den ostjordanischen Besitz Manasses. Die älteste ist allem Anschein nach die von Jdc. 10, 4, wonach die 30 Söhne Jairs, der hier freilich der Gileadite heisst, 30 Städte besaßen, nämlich die Zeltdörfer (תַּיִם) Jairs in Gilead. Auf einer Stufe steht damit Num. 32, 41, wonach Jair, der Sohn Manasses, ihre (der Amoriter?) Zeltdörfer einnahm (vgl. Dt. 3, 14. 1 Reg. 4, 13). Im Anschluss daran heisst es v. 42, dass Nobach Kenâth (= Kanawâth) eroberte. Sofern aber auch ganz Gilead zu Manasse gerechnet würde, ist hiermit wesentlich gleich-

(d. h. das Beduinenland). Aber auch das passt nicht, wenn Jogbeha jenes Dschubêha ist. Indessen ist רֶדֶךְ הַשְּׂכָנִי בָא' verderbt und ein Dschubêha giebt es auch in 'Adschlûn am W. Jabis.

¹ Mahanaim lag nahe am Jordan (Gen. 32, 11 vgl. Jos. 13, 26 und dazu unten S. 156), aber auch nicht allzuweit von Rabbath Ammon (2 Sam. 17, 27).

² Wie ich nachträglich sehe, schliesst Stade (Geschichte S. 148 ff.) Golan stillschweigend vom israelitischen Besitz aus.

bedeutend die Angabe, dass Makir Gilead eroberte und Mose Gilead dem Makir gab (Num. 32, 39f. Dt. 3, 15). Damit ist die manassitische Eroberung im Ostjordanlande in die Zeit Moses zurückdatirt. Nur eine andere Form dieser Rückdatirung ist im Grunde die Erzählung von der Eroberung des Reiches des Og durch Mose (Num. 21, 33 ff. Dt. 3, 1 ff.). Nach Dt. 3, 1 ff. herrschte Og über Gilead nördlich vom Jabbok¹ und, wie v. 4. 10. 13 immer wiederholt wird, über 60 Städte², den ganzen District Argob, das Reich des Og in Basan, oder ganz Basan bis nach Salka (= Salchat im O.) und Edre'i (= Der'a im N.). An Golan ist dabei offenbar nicht gedacht, sondern nur an den südwestlichen und westlichen Abhang des Hauran-gebirges. Wenn es dagegen 3, 8 heisst, dass die Eroberung Moses bis an den Hermon reichte, so liegt da, wie Dillmann bemerkt hat, ein Zusatz von anderer Hand vor, der sich mit anderen späten Stellen deckt.³ Erst der

¹ S. Vgl. unten S. 150.

² Man betrachtet es gegenwärtig meistens für ausgemacht, dass diese 60 Städte in Argob mit den 30 (1 Chr. 2, 22 f.: 23) Zeltdörfern Jairs in Gilead nichts zu thun haben (so namentlich Kuenen, Theol. Tijdschr. XI, 478—482). Es sei ein Irrthum der Späteren, wenn Dt. 3, 14. Jos. 13, 30 dem Jair die Eroberung von Argob, bzw. 60 Städten in Basan, beigelegt werde. Man findet es unvereinbar, dass hier 30, dort 60, hier Dörfer, dort Städte, hier Gilead, dort Basan genannt werde. Obendrein sei 1 Reg. 4, 13 zwischen beidem unterschieden. Aber 1 Reg. 4, 13b liegen zwei Glossen vor (Glosse ist auch v. 19b), Gilead umfasst öfter auch Basan (s. u. S. 146), die נָחַל heißen Jdc. 10, 4 auch Städte, und 60 sieht wie eine Verdoppelung von 30 aus, die vielleicht durch die Einrechnung der Eroberung Nobachs (Num. 32, 42) herbeigeführt ist (1 Chr. 2, 23).

³ Og heisst freilich überall der König von Basan; aber Dt. 3, 1 ff. wird sein Reich, d. h. der israelitische Besitz im NO., näher bestimmt als der District Argob in Basan (v. 4) oder auch als ganz Basan bis nach Salka und Edre'i (v. 10). In demselben Sinn scheint auch v. 13 von „ganz Basan“ die Rede zu sein als dem ganzen dem Og abgenommenen Theile von Basan. Also wird hier zwischen Argob als

Priestercodex macht aber mit der Zuweisung von Golan an Manasse Ernst (Dt. 4, 43. Jos. 20, 8. 21, 27. 1 Chr.

dem engeren und Basan als dem weiteren Begriff unterschieden. In dessen ist das Land zwischen Salka und Edre'i ungefähr identisch mit der römischen Provinz Batanaca und dem District el Bathantje der arabischen Geographen (ZDPV XX, 69 f.) und an fast allen Stellen des A. T. scheint unter Basan der Westabhang des Haurangebirges verstanden zu sein. Rindvieh und Eichen gab es da überall so gut wie in Golan und der Basanberg von Ps. 68, 16 ist, wie früher schon Wetzstein erklärt hat, das Haurangebirge, zumal es sich hier um die Befreiung der hauranischen Juden durch Judas handelt (vgl. Wellh. Gesch. 4 262). Argob erstreckte sich nach der secundären Stelle 3, 14 (vgl. Dillmann) bis zum Gebiet der Gesuriter und Maakathiter, d. h. nach Jos. 13, 11 etwa bis nach Golan. — Dt. 3, 8 wird die Eroberung Moses und damit das Reich des Og bis zum Hermon ausgedehnt. Vgl. Dt. 4, 48. Jos. 11, 3. 17. 12, 1. 13, 5. Näher heisst es Jos. 12, 5, dass Og, der König von Basan, in Astharoth und Edre'i residirte und herrschte über den Berg Hermon und über Salka und über ganz Basan bis zu den Gesuritern und den Maakathitern und über halb Gilead (add. 79) bis zur Grenze des Sihon. Nach Jos. 13, 8 ff. hat Mose den 2 1/2 Stämmen zugeheilt u. a. das Gebiet der Gesuriter und der Maakathiter und den ganzen Berg Hermon und ganz Basan bis nach Salka, das ganze Reich des Og in Basan. Die letzten Worte könnte man dahin verstehen wollen, dass hier alle vorhergenannten Landstriche zu Basan gerechnet seien. Aber dabei ist hier „ganz Basan“ nach dem Gebiete der Gesuriter und Maakathiter und dem ganzen Berge Hermon genannt, der eben nicht zu Basan gezogen werden konnte. Dann ist das aber auch für das Gebiet der Gesuriter und Maakathiter nicht anzunehmen. Auch Jos. 12, 5 liegt diese Nothwendigkeit nicht vor. Nur Dt. 4, 43. Jos. 20, 8. 21, 27. 1 Chr. 6, 56 ist Dscholân zu Basan gerechnet, sofern 𐤃𐤕𐤋 in Dscholân gesucht werden muss, und Dt. 33, 22 könnte dieser Sprachgebrauch ebenfalls angenommen werden. — Sofern 'Adschlân öfter, ganz oder zum grössten Theil, zu Gad gerechnet wird, wird gelegentlich das ostjordanische Gebiet Manasses Basan genannt. Hierher gehört freilich nicht der nachlässige Ausdruck von Jos. 13, 30: Manasse gehörte von Mahanaim an ganz Basan, wohl aber 22, 7: Manasse erbte in Basan. Ebenso wird umgekehrt Manasse für Basan gesagt (Jdc. 11, 29). Uebrigens wird Basan oft unter Gilead begriffen. Wenn es heisst: Makir (oder Manasse) bekam Gilead (Num. 32, 39. 40. Dt. 3, 15. Jos. 17, 6, vgl. 1 Chr. 27, 21), so ist das gleichbedeutend mit: Makir (oder Manasse) bekam Gilead und Basan (Jos. 17, 1. 5). Galaaditis

56)*, und Josephus lässt den Og über Γαλαθηνή und Γαυλα-
 τας herrschen (Altth. IV, 96). Aber die Beschreibung des
 Gebietes von Ostmanasse lautet Jos. 13, 30 f.: „und es war
 ein Gebiet von Mahanaim an ganz Basan und alle Zelt-
 örfer Jairs, die in Basan sind, 60 Städte, und halb Gilead
 und 'Aschtharoth und Edre'i, die Reichshauptstädte des
 Og in Basan, gehörten den Söhnen Makirs, des Sohnes
 Manasses, der Hälfte der Söhne Makirs nach ihren Ge-
 schlechtern.“ Anerkannter Massen ist dieser Text nicht
 zeitlich, wie schon seine Doppelangaben beweisen. Aber
 enthält nichts, was über das südliche Ufer des Jarmuk
 ausführte.

Wenn ein so später Autor, wie der Verf. von Dt. 3 das
 hierhin ist, Golan nicht zum israelitischen Gebiet rechnet,
 ist das schon ein hinreichender Grund, um die Zu-
 örigkeit Golans zu Israel zu bezweifeln.² Aber auch
 historischen Bücher des A. T. wissen davon nichts.
 am. 2, 9 drücken freilich Vulg. Pesch. ישיג statt des
 verständlichen ישיג aus. Man kann aber diese Lesart
 annehmen, wenn man dem Verfasser einen schweren
 thum zutraut. Denn keinesfalls hat Isbaal über einen
 ndstrich geherrscht, der auch zu Davids Zeit nicht

est 1 Macc. 5, 9. 25. 37. 45 die Gegend von Dt. 3, die Ps. 68, 16. 23
 an genannt wird. Meistens wird freilich zwischen Gilead und
 an unterschieden. Vgl. übrigens Guthe, ZDPV 1889, 231 ff.

* Num. 34 wird in Anlehnung an Ez. 47, 13 ff. (vgl. meinen Commen-
 das ganze Libanongebiet zum Lande der Verheissung gerechnet.
 hat nur bei Ezechiel Sinn, weil er das Ostjordanland dafür preis-
 bt. Im Pentateuch sind aber die Stammgebiete nicht dieser Aus-
 anung entsprechend angesetzt. Erst die Chronik thut das (1 Chr.
 16. 23). Vgl. sonst Jos. 13, 1 ff.

* Ueberdies scheint Golan Jos. 13, 13 geradezu vom israelitischen
 biet ausgeschlossen zu sein. Denn unter dem Gebiet der Gesuriter
 Maakathiter ist nach v. 11 kaum etwas anderes als Golan zu ver-
 en.

israelitisch war.¹ Von Salomos Statthaltern sassen drei im Ostjordanlande, einer in Gad (so 1 Reg. 4, 19 LXX richtig für Gilead)², einer in Mahanaim (v. 14) und einer in Ramath Gilead (v. 13). Zur Zeit Baësas verwüsteten die Damascener das Quellgebiet des Jordan und das Land Naftthali, von Golan ist da keine Rede (1 Reg. 15, 20). Ebenso wurde im syrisch-ephraimitischen Kriege Galiläa von Thiglath-Pileasar entvölkert (2 Reg. 15, 29).³ Zur Zeit des Hauses Omri galt Ramath Gilead als Grenze gegen Damaskus (1 Reg. 22. 2 Reg. 9 vgl. Gen. 31), weil Basan damals verloren gegangen war. Zur Zeit Jerobeams II wurde die Grenze noch einmal bis nach Karnaim vorgeschoben (Am. 6, 13). Der Ort, der mit 'Astharith Karnaim vermuthlich identisch ist, lag jedenfalls nicht in Golan. Wahrscheinlich ist er nach den Onomastika nördlich von Edre'î anzusetzen.

¹ Vgl. ob. S. 144. Damit ist natürlich nicht ausgeschlossen, dass Damaskus und andere aramäische Reiche dem David tributär waren (2 Sam. 8, 6. 10, 19) und das Jordantal bis zur Grenze des Reiches von Hamath damals israelitisch war. — 2 Sam. 24, 6 ist das verderbte ואל ארץ חרש תחתים freilich nach dem sog. Luciantext zu emendiren in ואל ארץ החתים קרשה. Die Richtigkeit dieser Lesart, die von Wellhausen conjicirt wurde, ehe er den Luciantext verglichen hatte, ist, wie er bemerkt, dadurch verbürgt, dass zu Lucians Zeit Niemand von der alten hethitischen Hauptstadt Kedes etwas wissen konnte. Sie ist auch dadurch geschützt, dass Joab weiterhin in der Nähe von Sidon das Volk zählt. Nun soll er aber von Gilead nach Kedes am Orontes, von da nach Dan und von Dan wieder in die Gegend von Sidon gezogen sein. Das ist schwer vorstellbar. Sodann ist dem alten Erzähler kaum zuzutragen, dass er den Joab in Kedes Israeliten zählen liess, sondern sich die Zählung im Süden auf Edom, Moab und Ammon nicht erstreckt. Deshalb scheinen Kedes, Sidon und Tyrus doch von einem Späteren eingetragen zu sein (vgl. 2 Reg. 7, 6).

² Allerdings setzt vielleicht schon die Glosse v. 19b die Lesart גלעד voraus. Sie würde aber auch zu נגב passen, da die Späteren das Gebiet von Gad weit nach Norden ausdehnten (s. unt. S. 152f.).

³ Hier passt ואת הגלילה, aber auch ואת הגלעד, nicht in den Zusammenhang (Stade, ZATW 1886, 160).

3. *Gilead.*

Gilead ist im weitesten Sinne s. v. a. das gesammte Ostjordanland, soweit es israelitisch war. Ausdrücklich wird es gleichgesetzt mit den Stammgebieten von Ruben, Gad und Halbmanasse (Jos. 22, 9. 13. 15. 32). Der späte Ursprung dieses Abschnitts ist anerkannt. Er setzt den Priestercodex voraus, der auch Golan zu Ostmanasse rechnet (s. oben S. 146). Indessen folgt daraus noch nicht, dass der Verf. von Jos. 22 Golan unter Gilead begreift. Unzulässig ist dieser Schluss auch für Dt. 34, 1, wo wohl nur in ungenauem Ausdruck das Ostjordanland bezeichnet ist als „Gilead bis nach Dan“. Spät ist auch, wenigstens in ihrer vorliegenden Gestalt, die Stelle 2 Reg. 10, 33, wo es heisst „das ganze Land Gilead, das Land Gads und Rubens und Manasses, von Aroër am Bache Arnon an und Gilead und Basan“ (d. h. der Westabhang des Hauran). Sie zeigt übrigens deutlich, dass man sich des engeren und des weiteren Sinnes von הגלעד wohl bewusst war. Vgl. auch die im Zusammenhang fremdartige Stelle Dt. 3, 16f., wo הגלעד מן ebenfalls s. v. a. „vom Ostjordanlande“ bedeutet. Num. 32, 1 wünschen Ruben und Gad „das Land Ja'zer und das Land Gilead“ zu besitzen, sie wollen während der Eroberung des Westjordanlandes „in Gilead“ ihre Weiber und Kinder und ihr Vieh lassen (v. 26) und „Gilead“ wird ihnen von Mose zugesprochen (v. 29). Auch hier ist הגלעד das Ostjordanland, soweit es nämlich bis dahin erobert ist. Dass daneben v. 1 das Land Ja'zer noch besonders genannt wird, erklärt sich vielleicht daraus, dass es nach der älteren Stelle Num. 21, 24 (LXX vgl. v. 32) den Israeliten nicht gehören sollte. Dagegen ist 1 Chr. 26, 31 von יעוזר גלעד d. h. Ja'zer im Ostjordanlande die Rede. Vgl. sonst Jdc. 20, 1. Ob. 19. 1 Chr. 5, 9.

Anderswo ist Gilead das Ostjordanland ohne Basan (Jer. 50, 19. Mi. 7, 14) oder Hauran (Ez. 47, 18) oder Manasse (Jdc. 11, 29. Ps. 60, 9).

Gewöhnlich wird aber das südliche Ostjordanland von Gilead ausgeschlossen. Es ist das Land zwischen Jabbok und Jarmuk (= 'Adschlûn), wobei Basan und die nördliche Belkâ einbegriffen oder ausgeschlossen sein können. Bezüglich der nördlichen Belkâ bleibt das meistens unklar. 2 Reg. 10, 33 werden aufgezählt: (das Land) „von Aroër an, das am Bache Arnon liegt, und Gilead und Basan“. 2 Sam. 24, 6 folgen auf einander: Aroër, Gad, Ja'zer, Gilead, worin Basan einbegriffen sein wird. Vgl. 1 Sam. 13, 7: das Land Gad und Gilead. Dagegen wird Dt. 2, 3 unter Gilead offenbar 'Adschlûn und die nördliche Belkâ mit Ausschluss der südlichen und mit Ausschluss Basans verstanden. Aufgezählt werden Dt. 3, 10: das Plateau von Hesbon (חֶשְׁבֹן) und ganz Gilead und ganz Basan. Näher heisst Gilead 3, 12 wie sonst öfter das Gebirge Gilead, es zerfällt aber in zwei Hälften, 'Adschlûn und die nördliche Belkâ, die durch den Jabbok, die Nordgrenze des Reiches Sihon, von einander getrennt werden (2, 37 vgl. ob. S. 141). Dass der Jabbok die beiden Hälften trennt, wird freilich ausdrücklich nur in der Lehnstelle Jos. 12, 2 (vgl. v. 5. 13, 31) gesagt, ist aber ohne Zweifel die Meinung des Verfassers von Dt. 2, 3. Der Umständlichkeit wegen mag er nicht sagen, dass Sihon über die eine und Og über die andere Hälfte von Gilead herrschte. Er sagt lieber kürzer, wenn auch ungenau, dass Sihon von Aroër bis zum Gilead (d. h. diesen zur Hälfte eingeschlossen) herrschte (2, 36) und bezeichnet nachher Basan oder Argob als das Reich des Og (3, 1. 4), um sich erst in der zusammenfassenden Aufzählung v. 10 genauer zu erklären.

An anderen Stellen scheint aber auch die nördliche

Belkâ von Gilead ausgeschlossen zu sein, so dass es lediglich 'Adschlûn mit oder ohne Basan umfasst. So, wenn es heisst, dass Makir oder Manasse Gilead (Num. 32, 40. Dt. 3, 15. Jos. 17, 6) oder Gilead und Basan (Jos. 17, 1. 5)¹ bekam. Denn Manasse reichte nach Süden kaum jemals über den Jabbok hinaus. Auch für Josephus ist Γαλαδηνή s. v. a. 'Adschlûn (Antt. IV, 96). Es ist trotzdem freilich denkbar, dass unter Gilead von jeher auch die nördliche Belkâ verstanden wurde, aber abzuweisen ist jedenfalls die Meinung, dass Gilead ursprünglich überhaupt die nördliche Belkâ sei, wenngleich der alte Name sich gegenwärtig nur da erhalten hat.² Vielmehr ist Gilead in der ältesten uns bekannten Bedeutung im Wesentlichen s. v. a. 'Adschlûn. Hier lag Ramath Gilead oder Mispe Gilead und Jabes Gilead. Auch Thisbê Gilead ist hier zu suchen. Gen. 37, 25 kommt eine ismaelitische Karawane von Gilead über Bethsean nach Dothan, also doch wohl aus dem 'Adschlûn.

Schwankend wie der Begriff Gilead sind auch die Anschauungen bezüglich der Stammgebiete, zu denen das eigentliche Gilead gehörte. Gerade an dem Beispiele Gileads ist deutlich, dass die Abgrenzung der Stammgebiete in hohem Masse idealer Natur ist. 1 Sam. 13, 7 heisst das Ostjordanland „das Land von Gad und Gilead“. 2 Sam. 24, 6 geht Joab bei der Volkszählung von Aroër am Arnon aus und durchzieht Gad und Ja'zer und weiter kommt er nach Gilead. Auch in der Liste der Statthalter Salomos beschränkt sich das Gebiet Gad's allem Anschein nach auf die Belkâ. Ein Statthalter sitzt in Gad (1 Reg. 4, 19 LXX), einer in Mahanaim (v. 14) und einer in Ramath Gilead (v. 13). Dem entsprechend liegen alle Städte Rubens und

¹ Vgl. oben S. 146, Anm. In diesem Sinne ist vielleicht auch 2 Sam. 2, 9 zu verstehen.

² S. unten S. 158, Anm. 1.

Gads, die Num. 32, 34, 35 aufgezählt werden, südlich vom Jabbok. Ebenso umfasst Dt. 3, 12 das Gebiet von Ruben und Gad das Land vom Arnon an und das halbe Gebirge Gilead, d. h. die südliche und nördliche Belka. In den späteren Versen 3, 16f. reicht das Gebiet von Ruben und Gad im Allgemeinen freilich auch nur bis zum Jabbok, im NW berührt es aber den See von Genezareth. In den schwerlich einheitlichen Versen Jos 13, 24—28 wird die letztere Angabe wiederholt (v. 27), übrigens werden v. 25 dem Stamme Gad Ja'zer und alle Städte Gileads und das halbe Gebiet der Söhne Ammon bis nach Aroër östlich von Rabba zugesprochen. „Alle Städte Gileads“ bedeutet hier vielleicht ganz Gilead abzüglich der Zeltdörfer Jairs, die v. 30 freilich zu Basan gerechnet werden. Wesentlich übereinstimmend damit wird v. 26 das Gebiet Gads im N. bis nach Ramath-ha-Mispe ausgedehnt, das an der Grenze von Basan lag.¹

Ebenso wird an den vermuthlich älteren Stellen Num. 32, 39. 40. Dt. 3, 15. Jos. 17, 6 Gilead (d. h. 'Adschlûn und Basan) zu Makir oder Manasse gerechnet, wofür Jos. 17, 1. 5 Gilead und Basan, Dt. 3, 13 in demselben Sinne halb Gilead und Basan gesagt wird. Die Zugehörigkeit Gileads zu Manasse hat bekanntlich in verschiedenen Genealogien Manasses, auch im Priestercodex, den Ausdruck gefunden, dass Makir, der Sohn Manasses, der Vater Gileads war (Jos. 17, 1. 2. — Num. 26, 29f., Jos. 17, 3. — 1 Chr. 2, 21. 23. 7, 14. 17).

Halb Gilead (= 'Adschlûn) wird auch Jos. 13, 31 Manasse zugeteilt, aber v. 30 heisst es, freilich in ungenauem Ausdruck und schwerlich in voller Uebereinstimmung mit v. 26, dass das Gebiet Manasses „von Mahanaim an ganz

¹ Vgl. unten S. 156.

Basan“ war. Dagegen wird Jdc. 11, 29 (vgl. Ps. 60, 9) deutlich zwischen Gilead und Manasse unterschieden, Jos. 22, 7 heisst es, dass Manasse Basan bekam und dieselbe Meinung liegt Dt. 4, 43 u. s. w. zu Grunde, wo die Zufluchtsstadt Manasses Golan in Basan ist, während Ramath Gilead, das im NO. Gileads lag, und damit ganz Gilead dem Stamme Gad zugesprochen wird. In der Chronik wohnt Ruben gar vom Arnon bis zum Euphrat (1 Chr. 5, 9), Gad in Gilead, Basan und Scharon (1 Chr. 5, 16), Manasse von Basan an nordwärts (1 Chr. 5, 23). Deshalb erscheint hier Gilead auch in der Genealogie von Gad (1 Chr. 5, 14).

Offenbar hat die Phantastik der Späteren, die vom Priestercodex an die Vorstellungen vom Gebiet Israels steigerte, an dieser Verschiebung der ostjordanischen Stammgebiete grossen Antheil. Sie war aber auch dadurch ermöglicht, dass Gilead von Anfang an in der ethnographischen und geographischen Statistik der Stämme keine feste Stelle hatte.

Im Deboraliede machen Ruben und Gilead das ostjordanische Israel aus (Jdc. 5, 15—17). Gilead erscheint hier als ein israelitischer Stamm, ebenso wird er 1 Sam. 13, 7. 2 Sam. 24, 6 neben Gad genannt. In Betracht kommt hierfür auch die Stellung Gileads in der Genealogie Manasses, sowie der Ausdruck Jdc. 11, 1, überhaupt aber die Art, in der Jdc. 11 von Gilead geredet wird. Vermuthlich war Gilead sogar ursprünglich ein Stammesname, der Artikel, mit dem er oft erscheint, beweist nichts dagegen, da er sich öfter auch bei מנשה und einmal, freilich an einer verderbten Stelle, auch bei גר findet (2 Sam. 24, 6), die beide zweifellos ursprüngliche Stammesnamen sind.

Dass Gilead Jdc. 5, 17 mit Gad identisch sei, ist eine unbegründete Vermuthung. Denn 1 Sam. 13, 7. 2 Sam. 24, 6 wird statt des früh untergegangenen Ruben Gad neben

Gilead genannt. Ebenso wenig ist das Gilead des Deboraliedes mit Ostmanasse identisch. Denn Makir, der späterhin Ostmanasse bedeutet, wohnt Jdc. 5, 14 noch im Westjordanland. Gleichwohl ist anzunehmen, dass 'Adschlûn schon zur Zeit des Deboraliedes mehr oder weniger israelitisch war. Hierfür sprechen auch noch andere Gründe. Die Colonisation Basans durch die Manassiten fällt allem Anschein nach noch in die vorkönigliche Zeit. Es ist kaum denkbar, dass die Eroberung Jairs und Makirs in Wahrheit eine Eroberung Davids sein sollte. In diesem Falle würde Basan auch nur wenige Generationen israelitisch gewesen sein. Die älteste manassitische Einwanderung in das Ostjordanland betraf aber die *חַיִּית יַאֲרֵד*. Lagen diese schon in Basan (s. o. S. 145, Anm. 2), dann war damals 'Adschlûn sicher israelitisch. Auch wenn sie in 'Adschlûn zu suchen sein sollten, so dürfte diese Einwanderung eine andere israelitische Eroberung in 'Adschlûn voraussetzen. Dazu kommt aber, dass der Name Gilead bis an die Grenze von Basan reichte¹ und dabei der Unterschied von Gilead und Manasse im Gedächtniss blieb. Zeitweilig müssen freilich die Manassiten zwischen Jabbok und Jarmuk dominirt haben. Deshalb wird ganz Gilead zu Manasse gerechnet und gilt Gilead für einen Sohn Makirs. Aber in den Syrerkriegen ging das eigentlich manassitische Gebiet, Basan, verloren, nur 'Adschlûn wurde, wenigstens zum Teil, behauptet. Deshalb trat in späterer Zeit der Name Gilead wieder hervor, es wurde von Manasse unterschieden (Jdc. 11, 29). Gilead nimmt Jdc. 11, 12—28 auch die Rechte Israels auf das Land zwischen Arnon und Jabbok wahr, das ebenfalls während der Syrerkriege grösstenteils verloren gegangen war. Daraus erklärt sich, dass Gilead Bezeichnung des ganzen israeli-

¹ Vgl. unten S. 155 ff.

tischen Ostjordanlands wurde. Sofern das eigentliche Gilead aber in das Schema der 12 Stammgebiete eingegliedert werden musste, die Stammgebiete sich aber in der späteren Vorstellung nach Norden hin ausdehnten, wurde Gilead jetzt zu Gad gerechnet. Aber das alles begreift sich nur, wenn Gilead vor Manasse in 'Adschlûn war. Vielleicht ist 'Adschlûn schon in der Zeit Moses israelitisch geworden, von dessen ostjordanischer Eroberung im Pentateuch lediglich der Bericht des E über die Besiegung des Sihon erzählt. Andernfalls müsste 'Adschlûn aber bald nach Mose erobert sein.

4. *Ramath Gilead und Mispe Gilead.*

Ramath-Gilead und Mispe-Gilead sind allem Anschein nach ein und derselbe Ort, der Jos. 13, 26 Ramath-ha-Mispe genannt wird. Für die Identität spricht erstens diese Composition der beiden Namen. Sodann erscheinen beide als der Hauptort von Gilead. Jdc. 10, 17. 11, 11. 34 ist ha-Mispa die Hauptstadt von Gilead, Dt. 4, 43 ist Ramath die Zufluchtsstätte für Gad, wie Hebron für Juda und Sichem für Joseph. Beide Orte lagen ferner im NO. von Gilead nach Basan hin. Als Jefta das Volk gegen die Ammoniter aufbietet, durchzieht er zunächst (von S. nach N.) Gilead, dann (nach NW.) Manasse (= Basan), von da kommt er (nach SW.) nach Mispe-Gilead, um von hier (nach S.) gegen die Ammoniter aufzubrechen (Jdc. 11, 29).² Ramath Gilead erscheint 1 Reg. 4, 13 neben Mahanaim (v. 14) und Gad (v. 19 LXX) als Sitz eines Statthalters Salomos. Es muss deshalb im N. und zwar im NO. von

² Nach v. 33 scheint er die Ammoniter von O. bzw. NO. her zu fassen. Er schlägt sie „von Aroër an“, das östlich von Rabbath Ammon lag (Jos. 13, 25). Das ist ganz natürlich, wenn er etwa die heutige Pilgerstrasse zog.

Mahanaim gelegen haben. Wenn es dabei nämlich heisst, dass dieser Statthalter 1) die Zeltdörfer Jairs und 2) die 60 Städte in Argob unter sich hatte, so liegen da freilich wohl nur zwei Glossen vor. Aber auch diese Glossen sind beweisend, und auch abgesehen von ihnen kann dieser Statthalter nur Argob (= Ostmanasse) verwaltet haben, wie der in Mahanaim das eigentliche Gilead und der in Gad das Land südlich vom Jabbok. Daraus folgt, dass Ramath Gilead an der Grenze von Gilead nach Basan hin lag. Im N. bezw. NO. von Gilead muss auch Ramath-ha-Mispe gesucht werden. Jos. 13, 26 wird die Ausdehnung von Gad in folgender Weise beschrieben: von Hesbon (S.) bis nach Ramath-ha-Mispe und Betónim (N.) und von Mahanaim (W.) bis zur Grenze von Lodebar² (O.). Jedenfalls lag auch Ramath-ha-Mispe nördlich von Mahanaim und da anzunehmen ist, dass von den beiden nördlichen Grenzpunkten der östlichere zuerst genannt wird, so lag es wahrscheinlich auch im NO. von Gilead. Endlich erscheinen beide Orte als Grenzpunkte gegen das damascenische Gebiet. Grenzfestung gegen Damaskus war Ramath Gilead zur Zeit des Hauses Omri (1 Reg. 22. 2 Reg. 9), als nämlich Basan verloren war, und in einer Oertlichkeit, die bald Gilead (Gen. 31, 46 ff.), bald Maşseba (v. 45. 51. 52), bald

¹ Neuerdings will man gewöhnlich nur die erste der beiden Angaben, die in LXX fehlt, streichen. Aber sie passen beide nicht in die alte Liste, die zweite ihres Wortlauts wegen jedenfalls noch weniger als die erste. Glosse ist sicher auch v. 19b, der mit v. 13. 14 unvereinbar ist und obendrein das Deuteronomium voraussetzt.

² So ist mit Dillmann statt der massoretischen Aussprache לודבר zu sprechen (LXX schlecht: Λαβών). Hiernach lag Lodebar, wie das auch nach 2 Sam. 17, 27 zu vermuthen ist, in der Nähe von Rabbath Ammon und zwar nördlich davon. Es erscheint hier als nichtisraelitisch (vgl. dag. Am. 6, 13, aber auch 2 Sam 9, 4. 17, 27).

Miṣpa (v. 43)¹ genannt wird, setzen Jakob und Laban die Grenze zwischen Israel und Aram (= Damaskus).

Die Identität von Ramath-Gilead und Mispe-Gilead muss deshalb für höchst wahrscheinlich gelten. Weil die LXX den Namen מִצְפָּה sonderbar als Μασσηφα² ausspricht und Gen. 31 מִצְפָּה und מִצְבָּה neben einander stehen, מצפה hier aber als später eingetragen erscheint, hat Wellhausen die auch von Dillmann gebilligte Vermuthung ausgesprochen, dass מִצְפָּה als Name dieses ostjordanischen Ortes Correctur für das den Späteren anstössige מִצְבָּה sei, dessen Vocale man in der Aussprache Μασσηφα festhielt. Uebrigens ist die Doppelheit von מִצְבָּה und רָמָה vielleicht daraus zu erklären, dass die Stadt wie Dan ursprünglich den Namen des Stammes Gilead trug, dessen Hauptort sie war. Weil Gilead aber auch Landesname wurde, wären dann die Bezeichnungen רמת גלעד und מצבת גלעד aufgekommen. Gilead heisst die Stadt vielleicht noch Hos. 6, 8. 12, 12.

Wenn aber auch Miṣpe-Gilead und Ramath-Gilead von einander verschieden sein sollten, ihre Lage im NO. des

¹ Gen. 31 kommt der Name Ramath Gilead nicht vor. Es heisst aber auffällig מִצְבָּה מְרִיקָה (v. 45).

² Daneben findet sich Μασφα Jos. 15, 38 und Jos. 18, 26 (hier im cod. Alex.), ferner 2 Chr. 16, 6. Neh. 3, 7. 15. 19. Josephus hat überall Μασφα, Μασφαδα, Μασφαδη. — 1 Macc. 5, 35 ist die Lesart Μασφα sicher falsch. Nur codd. 52, 55, 74 (alle e sil.) haben Μασφα und so die Vulgata. Dagegen lesen A 23, 44, 56, 62, 71, 106, 243 Μααφα, S Μαφα. Bei Josephus haben die Hss. FLV und am Rande AM Μααφην, aber W hat Μαλλα und PAM haben Μελλα. Diese letztere Lesart hat der lat. Uebersetzer des Josephus und Vet. Lat. im cod. Sang. Endlich hat im Maccabäertext cod. 19 Αλεμα, Syr. ܐܠܡܐ, 64 Σαλεμα, 93 Λεμα; vgl. v. 26. Bei Josephus ist Μααφην Correctur nach Macc.-Hss. (Niese, Praef. zu Antt. XI sqq. p. XXVII), Μελλα (Μαλλα) aber Fehler für Αλεμα (Αλαμα), das auch 1 Macc. 5, 35 zu lesen ist. Dagegen werden Βοσφα und Βοσσοφα (1 Macc. 5, 26. 28. 36) mit Bostra und Buṣṣ-el-ḥariri (am Wādi ḵanawāt) identisch sein. So auch Buhl (ZDPV XIII, 41 f.).

'Adschlûn steht auf alle Fälle fest. Das Onomastikon ist ohne Zweifel im Irrthum, wenn es (287, 91. 288, 17) Ramath Gilead in dem heutigen Ruinenort Dschal'ud oder in dem heutigen Dorfe Dschil'ad, beide nördlich von es-Salt¹, sucht. Allerdings fehlt es, abgesehen von den oben angeführten, an weiteren Indicien, um die Lage im NO. Gileads näher zu bestimmen. Vielleicht ist Ramath Gilead aber in dem heutigen er-Remthe, (الرمثة), SW. von Der'a (= Edre²) an der Pilgerstrasse, zu suchen, das zugleich der Knotenpunkt für die wichtigsten Strassen ist, die vom Hauran durch das nördliche Gilead zur Ebene Jezreel führen (vgl. Schumacher ZDPV XX S. 107 ff.).³ Möglicher Weise ist hier sogar der alte Name רמת erhalten. In der LXX findet sich die Aussprache Ραμμωδ (Dt 4, 43 cod. AL), Ρεμμωδ (2 Reg. 8, 28 f. cod. Vat. 9, 1. 14), aber auch Ρεμμαδ (1 Reg. 22, 3. 4. 6 u. s. w. 2 Reg 9, 4).⁴ Vgl. auch Αρμαδαμ (1 Sam. 1, 1 u. ö.) und רמת Jos. 19, 21 (LXX hier und 21, 29 Ρεμμαδ). Danach wäre eine aramäische Form ܪܡܬܐ⁴ denkbar, die als الرمثة weiterexistierte. Der Artikel macht dabei keine Schwierigkeit (vgl. Kampffmeyer a. a. O. S. 8), auch die Ersetzung des ך durch ث ist denkbar, obwohl Kampffmeyer (a. a. O. XV S. 92) nur nach Vocalen diesen Wechsel beobachtet hat.

¹ Vgl. Kampffmeyer, ZDPV XVI, 33 f. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist hier der eigentliche Ortsname verloren gegangen, der von einem anderen homonymen durch den Zusatz Gilead unterschieden war.

² Nachträglich finde ich, dass schon G. A. Smith (historical geography) auf seiner Karte (aber nicht im Text), Ramath Gilead mit er-Remthe gleichgesetzt hat.

³ Remmath heisst Onom. 146, 29 auch das רמת 1 Sam. 30, 27.

⁴ Remfthis (bei Euseb. schlecht Ρεμμυς) = רמת, hiess der Ort, in dem man den Wohnort des Abimelech (Jdc. 9, 31 במרמה, LXX μετὰ δώρων = רמת, v. 41 במרמה, LXX ἐν ἀριμα), aber auch Ἀριμαδαία suchte (Onom. 146, 24 ff. 288, 11). Gemeint ist das heutige Bêt Rîma.

Miscellen.

Von Rudolf Smend.

1. Jdc. 16, 13. 14.

Die Lücke zwischen den beiden Versen ergänzt sich leicht nach v. 7. 11 und der LXX. Uebrigens ist eine befriedigende Erklärung der Stelle bisher nicht gelungen. Gewöhnlich erklärt man sie jetzt nach G. F. Moore's Vorgang (vgl. seinen Commentar) dahin, dass Delila die Locken Simsons in ein Stück Zeug (מסכה) verwebt, das sie auf dem Webstuhl (ארג) hat, und dass sie dabei die Locken mit dem Spachtel (יתר) in den Aufzug festklopft. Simson reißt dann mit seinen Haaren Gewebe und Webstuhl aus dem Boden. Moore streicht היתר in dem offenbar verderbten v. 14. Diese Erklärung ist schon betr. der dabei angenommenen Wortbedeutungen sehr bedenklich. מסכה heisst sonst Decke. Dass ארג den Webstuhl und יתר den Spachtel bedeuteten, sind Vermuthungen, die durch keine Ueberlieferung gestützt sind. Obendrein ist es kaum denkbar, dass יתר ein messerförmiges Instrument bezeichnen sollte. Sodann ist v. 14 von vornherein nicht sowohl היתר als vielmehr הארג (wegen des fehlenden ואת) verdächtig. Ferner entsprechen einander ונתקע ביתר und ויסע את היתר. In sachlicher Hinsicht ist einzuwenden, dass das Festklopfen des Einschlags mit dem Spachtel eine selbstverständliche Operation ist, die nicht hervorgehoben sein sollte. Uebrigens

führen alle bisherigen Erklärungen, sofern sie die Locken Simsons in einen Aufzug am Webstuhl verwoben sein lassen, auf eine abstruse und in sich unmögliche Vorstellung. Wie sollten denn die Locken (nicht die einzelnen Haare) zwischen Aufzug und Einschlag haften?

In seiner Abhandlung über die Ehe bei den Arabern (GGN. 1893, 471) illustriert Wellhausen das Verhältniss von Simson und Delila aus arabischen Parallelen. Dabei bemerkt er: „Im alten Arabien ist es ein gewöhnlicher Freundschaftsdienst der Geliebten, dass sie ihrem Schatz den Kopf in ihrem Schoosse kämmt und von Ungeziefer säubert. Und auch in Arabien wird der Mann durch den Besuch der Geliebten in einem fremden Stamme nicht selten seinen Feinden ans Messer geliefert.“ Damit ist in einleuchtender Weise das *וְתִשְׁנֶנּוּ עָלָיו בְּרִכְיָהוּ* Jdc. 16, 19 aufgeklärt. Uebrigens notirt Wellhausen in einer Anmerkung aus dem *Kitâb-al-Aghânî* IV, 134, 18 sqq.: „Zuhair al Gu'fi liess sich von einer gefangenen Sulaimitin lausen, sie band ihm die Locken mit den Fransen einer rothen Decke zusammen, auf die er den Kopf gelegt hatte; in dieser Situation wurde er von den Feinden vergewaltigt.“ M. E. muss Jdc. 16, 13. 14 hiernach verstanden werden. *הַמַּסְכָּה* ist wie Jes. 28, 20 die Schlafdecke, die mit Fransen versehen zu denken ist. Das Verbum *אָרַב* als „zusammenbinden“, „zusammenflechten“ zu verstehen hat kaum Bedenken. *יָתֵר* ist der Pflock, vielleicht der Zeltpflock, mit dem die Decke natürlich nicht an die Wand (LXX), sondern an den Boden (Vulg.) festgeschlagen wird. *וְהָאָרֶץ* v. 14 ist vermuthlich im Sinne von Gewebe eine schlechte Glosse zu *הַמַּסְכָּה*. Alle alten Uebersetzer denken freilich an einen Vorgang am Webstuhl.

2. *Jdc.* 18, 31.

Das überlieferte **בשילה** ist falsch. Eine Zerstörung von Dan durch die Philister oder andere Feinde, die gleichzeitig mit der von Silo erfolgt sein müsste, wäre in sonderbarer Kürze angedeutet. Sie ist aber auch wegen des freilich von anderer Hand stammenden, aber immerhin parallelen, v. 30 nicht anzunehmen. Unpassend ist ferner, dass das Gottesbild von Dan mit dem Gotteshause in Silo zusammengebracht wird. Vielmehr müssen Gottesbild und Gotteshaus an demselben Orte stehen. Zu lesen ist also **בשילה**; vgl. v. 7. 28. 29 sowie Jes. 10, 30. Dass der ältere Name sich erhielt und hier gebraucht wird, erklärt sich daraus, dass Dan, wenigstens zeitweilig, den Israeliten entrissen wurde. Vgl. Hogg im *Expositor*, October 1898. Wellhausen, *Komposition*³ S. 367. *Geschichte*⁴ S. 72.

Miscellen zum Biblisch-Aramäischen.

Von

Friedrich Schulthess.

1) ܐܬܝܢ ܕܢܐܝܢ Ezr. 5, 16.

Dass dieses ܐܬܝܢ „setzen, legen“ bedeuten könne, hat bekanntlich Ed. Meyer bezweifelt. Ihm stimmt Siegfried in seinem kürzlich erschienenen Commentar zu und wagt sogar, das vielberufene ܐܬܝܢ 4, 12 zur Emendation heranzuziehen, indem er ܐܬܝܢ (als Perf.!) ¹ liest und „besserte aus“ übersetzt. Andererseits hat Haupt (S. B. O. T. z. St.) daran erinnert, dass ܐܬܝܢ jene Bedeutungen ebenso gut gehabt haben könne, wie hebr. ܐܬܝܢ, wozu überdies assyr. *šakānu* und *nadānu* Analogien böten. Die gangbarste Ansicht ist denn auch die, unser ܐܬܝܢ sei vom hebr. ܐܬܝܢ beeinflusst, d. h. „hebräisch gedacht“ (Gesen.-Buhl ¹³ 919); nur ausnahmsweise glaubt man auch hier mit „geben“ auszukommen (Marti im Glossar zu seiner Textausgabe). Mir scheint dies einer der Fälle (vgl. 2) zu sein, wo man das biblische

¹ Die Hauptschwierigkeit von 4, 12 liegt in den Tempora der beiden Verba am Versende, sofern man nach dem Zusammenhang (vgl. besonders V. 13) gleichmässig Imperfekta oder Participien erwartete. Soll ein wirklicher Sinn herauskommen, wird man entweder mit LXX (ܐܬܝܢ) oder aber, mit teilweiser Ignorirung der Punctuation (ܐܬܝܢ) lesen und dies in der weiteren Bedeutung „zusammenfügen, consolidiren“ (vgl. lat. *condere*) fassen müssen, die das Verbum z. B. im Syrischen (Philoxenus 87, 13) hat. „Ausbessern“ (Marti, Gramm. p. 60. 62^a) kann das Verbum nicht bedeuten.

Aramäisch mit Unrecht vom Althebräischen aus erklären will, statt vom Aramäischen aus. Dem spätern jüdischen und christlichen paläst. Aramäisch¹ ist ܠܗ in der Bedeutung „setzen, legen“ so geläufig, dass es durchaus nicht nötig scheint, in unserer Stelle einen Hebraismus anzunehmen; es kann mindestens ebenso wohl echt aramäisch sein; und übrigens konnte sich der Bedeutungsübergang von „geben“ zu „hin-thun, legen“ etc. in verschiedenen Dialekten leicht spontan vollziehn. Das ἔδωκε der LXX bezeugt die überlieferte Lesart, stammt aber aus dem semitischen Sprachgebrauch, wie ja auch sicher z. B. das δότε „legt“ Luc. 15, 22.

2) ܠܗ ܠܡܢܬܢ ܐܝܬܐ Ezz. 7, 20.

Ungezwungen und ohne dass ein künstlicher Sinn hineingelegt wird, kann das nur bedeuten: „du musst geben“. Von einem „zufallen“ (hebr. נפל), ist keine Rede. Auch hier wird man sich mit Nutzen daran erinnern, dass dieses Verbum im christl. paläst. Aramäisch ganz gewöhnlich „müssen, sollen“ bedeutet, und das Ptc. ܠܗ kurzweg für δεῖ und ὀφείλει steht (synon. mit ܠܗܝܬܒܐ). Man vergleiche damit das arab. وجب.

3) ܠܗܝܬܒܐ Dan. 2, 32.

Dass dies ein Flächenplural ist, wie ausdrücklich Kautzsch, Gramm. § 55, 6a und nach ihm Behrmann, Comm. z St.,

¹ Wenn ܠܗ im christl. paläst. Dialekt oft genug für τιθέναι steht, so ist erwiesen, dass diese Bedeutung wirklich in der Sprache lebte. — Im Syrischen kann ich sie nicht sicher belegen, denn wo im A. T. ܠܗ = „setzen, legen“ ist, dient es fast stets zur Wiedergabe von ܠܗܝܬܒܐ (vgl. aber Zach. 1, 16), und ܠܗܝܬܒܐ (ܝܬܒܐ ܠܗܝܬܒܐ) Act. 2, 47, Vit. Anton. 8, 13 u. s. w. bedeutet wohl nicht „in Barmherzigkeit befindlich“, sondern „mit B. begabt“, indem ܠܗ hier, wie öfters (z. B. ܠܗܝܬܒܐ ܕܢܗܝܬܒܐ, Livre de chasteté 23, 12, Barhebr. ed. Budge N. 416, vgl. 421 fin.) mit ܠܗܝܬܒܐ construirt ist, wie oft im Neusyrischen und Aethiopischen.

lehren, bezweifle ich, nehme vielmehr an, es sei eine Dualform, wie ܕܢܡܕܐ (das allerdings, trotz hebr. ܕܢܡܐ, sowohl bei Kautzsch § 55, 4, als in den Wbb. und Comm. als Plural erklärt wird). ܕܢܡܐ sind die „beiden Vorderstücke“, die rechte und die linke Brusthälfte; nächst hebr. ܢܡܐ gehört hierzu natürlich arab. ܚܕܐ u. s. w. (neuarab. auch ܚܕܐ) „vor, en face“. Der Plural dagegen würde wohl auch in unserm Dialekt ܕܢܡܐ lauten, wie überall im Aramäischen.¹

4) ܕܢܡܐ Dan. 2, 43.

Ein Missverständnis, so alt wie der Masoratestext, hat sich hier bis in die neuste Auslegungslitteratur hinein fortgepflanzt. Man fasst ܢܡܐ als Deutewort auf² und übersetzt „siehe wie“, wobei man das ܢܡܐ entweder für überflüssig hält (Kautzsch, Gramm. § 69, 2) oder von „siehe wie“ zu „wie ja auch“ oder „das ist gerade so, wie“³ gelangen zu können meint (Marti, Daniel-Comm. p. 16, vgl. dessen „Gramm.“ § 136, Anm.), was sich allerdings schlecht damit verträgt, dass meist zugleich, und mit Recht, auf spätbibl. und aram. ܢܡܐ verwiesen wird. Es unterliegt doch wohl keinem Zweifel, dass ܢܡܐ einfach eine unkorrekte Schreibweise für ܕܢܡܐ ist⁴, welches wiederum nur eine orthographische Variante von ܕܢܡܐ dar-

¹ Nur im Syrischen kommt neben dem gewöhnlichen ܕܢܡܐ noch ܕܢܡܐ vor, eine Form ܕܢܡܐ, wie ܕܢܡܐ.

² Das man aber gewiss weder mit dem mišn. ܢܡܐ in ܕܢܡܐ „von ihm“, das Geiger, Lehr- und Lesebuch § 22, 1 richtig beurteilt, noch mit dem im Syrischen bei Zeitbestimmungen beliebten ܢܡܐ (ܢܡܐ) combiniren dürfte.

³ Diese Übersetzung leidet im Übrigen an der selben Befangenheit, wie die immer noch herrschende von ܕܢܡܐ mit „wie der Umstand, dass; sofort, als; sobald als“ u. dgl. Wer würde syr. ܢܡܐ oder hebr. ܢܡܐ je so wiedergeben?

⁴ Ein analoger Fall unrichtiger Worttrennung liegt in targ. ܕܢܡܐ ܕ (Cant. 7, 6 etc.) statt ܕܢܡܐ ܕ vor; und manches Ähnliche bekanntlich auch im hebr. Masoratestext.

stellt.¹ Die Punktation setzt jene Trennung schon voraus und ist auf sie eingegangen; korrekt wäre nur ܐܬܐ ܕܐܝܬܐ (mit ܐܬܐ).² Da die Verbindung also genau syrischem ܐܬܐ u. s. w. entspricht, nur dass dem *ek* (ܐܬܐ, aus *ajjik, aik*), wie ja gerade vorzugsweise in den palästinischen Dialekten, das unorganische *k* vorgesetzt ist, so bedeutet das Compositum nichts anderes und nicht mehr als „wie, dass“ oder „wie“ (relativisch).

5) ܐܬܐ ܕܐܝܬܐ Dan. 4. 8. 17.

Seit man in diesen Versen einen Parallelismus membrorum entdeckt hat, ist das angegebene Wort unbequem geworden. Wie schon Ewald und Hitzig, postuliren wieder Behrmann und Marti dafür die Bedeutung „Umkreis“, „Umfang“, bez. „Weite, Ausdehnung“. Dies angeblich in Übereinstimmung mit Theodotion — dessen κύρος (wie auch das ܐܬܐ der Peš.) indes sicher nur geraten und dem Gefühle entsprungen ist, dass nächst der Höhe des Baumes von seiner Breite die Rede sein müsse (So richtig Bevan, mit halber Stimme Kamphausen S. B. O. T. p. 24). Es ist natürlich leicht, durch allerlei Eliminationen die Stichen in V. 7—9 in die Form von 2 Vierzeilern zu bringen (Marti, Comm. p. 28); aber angenommen, „Nebukadnezar“ habe die Stichentechnik noch etwas mangelhaft geübt,³ so ist die Wiederholung des ܐܬܐ nicht bloß verzeihlich, sondern sogar sehr begreiflich: die seltsame Grösse des Baumes besteht in seiner Höhe, nicht im Umfang — es müsste sonst doch wenigstens, wenn das Bild vorstellbar sein soll, von der Krone die Rede sein —; und er ist so hoch, dass man ihn bis ans Ende

¹ Vgl. die Schreibung ܐܬܐ bei Dalman, Gramm. p. 173 unten.

² Vollends verkehrt ist demnach ܐܬܐ ܕܐܝܬܐ, wie Baer, Marti, Strack² drucken liessen.

³ Vgl. v. 12!

der Erde sieht. Diese jetzt altmodisch gewordene Übersetzung¹ ist die allein richtige, und an der ebenfalls beanstandeten Vokalisation des Wortes ist kein Makel. — Wenn übrigens Marti die Erklärung „Weite, Ausdehnung“ (Comm.; vgl. „Gram.“ p. 62*: „Ausdehnung, wahrscheinlich richtig — seine Krone“ (!)) durch die, schon sprachlich unzulässige, Heranziehung von ܩܚܝܬܐ „Gebiet“ stützen will, so übersieht er dabei, dass dieses Wort zunächst aus dem Assyrischen stammt, und dass es zweitens auch seiner Etymologie nach (ܩܪܝܬܐ) einen „begrenzten, umschlossenen Ort“ bezeichnet, nichts weniger als das vage „Ausdehnung“.² Endlich an Haupt's, durch einfache Vertauschung zweier Wörter bewirkten Verbesserung, die Kamphausen (a. a. O.) als „ingenious“ bezeichnet und die Marti nur wegen der Zerstörung der „Vierzeiler“ ablehnt, ist lediglich Eins schade: ܩܪܝܬܐ ܫܡܝܬܐ wäre ein grammatischer Schnitzer; es müsste, da ܩܪܝܬܐ f. ist, ܩܪܝܬܐ ܫܡܝܬܐ heissen.

¹ Marti hat sie schon in Kautzsch's Übersetzung nicht mehr gewagt, ohne indes etwas Besseres vorschlagen zu können.

² Daher ܩܪܝܬܐ u. s. w., gleich *maḥāṣu*, vor Allem „Stadt“, event. der ihr zugehörige Landbezirk. Dazu stimmt auch ܩܪܝܬܐ im 107. Psalm, wo die Bedeutung „umschlossener, gesicherter Ort“ das Sicherste in der sonst nicht sehr klaren Stelle ist. — Arab. ماحوز (Ḡawāliq 142), mit dem N. loc. الماحوزة ist Aramaismus, aber die echte Wurzel ܩܪܝܬܐ übrigens reich entwickelt.

Die älteste Bedeutung des Stammes קט .

Fried. Schwally hat in seinem jüngst erschienenen Buche über „den heiligen Krieg im alten Israel“, Leipzig 1901, S. 8 sich geäußert über die religiöse Anschauung, welche den Wörtern קט in Jes. 45, 8; 51, 5 und קטל in Jes. 46, 13 t. zu Grunde liegt. „Hier wird der Krieg als Gottesgericht betrachtet, in dem der Unschuldige siegt, während der Schuldige unterliegt. Im Syrischen ist der Sprachgebrauch von diesem Vorstellungskreise viel stärker beeinflusst: *sekha* „rein, unschuldig sein, siegen“, subst. *sakhutha* „Sieg“; *hab* „schuldig sein, besiegt worden“, subst. *habutha* „Schuld, Niederlage“. Der ältesten Zeit, in der diese Phrasen geprägt worden sind, schwebte hierbei wahrscheinlich nicht die Idee einer moralischen Verschuldung vor, sondern die mehr physische Verunreinigung, welche der Krieger durch Verletzung eines der zahlreichen Tabus auf sich zog, oder der Zorn der Gottheit über versäumte kultische Pflichten, den Bruch von Gelübden u. s. w. Im schlimmsten Fall weigert sich der Kriegsgott von vornherein mit dem Heere auszuziehen (Psalm 44, 12)“.

Ich möchte gern hier etwas genauer meine Meinung über die ursprüngliche Bedeutung des Stammes קט auseinander setzen, als ich es kurz gethan habe im Museum, Jan. 1902, col. 312, bei einer Besprechung von Schwally's interessanter Untersuchung.

Kautzsch in seiner allbekannten Abhandlung Die Derivate des Stammes קנ im alttestl. Sprachgebrauch, 1881, stellt drei Stadien in der Entwicklung des Begriffes auf: 1. das juristische, 2. das ethische, 3. das theokratische.

Robertson Smith, Prophets¹, p. 389, n. 12, hat noch mehr das juristische Element in der ursprünglichen Bedeutung betont und meint, dass Kautzsch, welcher als ursprüngliche Bedeutung „das Normgemässe“ annimmt, „does not lay sufficient weight on the distinctly forensic element which the author recognises as preponderant in the earlier Hebrew writings“.

M. E. soll man die primitive juristische Bedeutung noch mehr betonen und dabei im Auge behalten, dass im grauen Alterthum jeder Rechtsstreit ein Kampf war. „Recht haben“, „freigesprochen werden“ ist ursprünglich dasselbe, als „siegen“.

Es ist allerdings merkwürdig, dass in der einzigen vorderonomischen Stelle, wo Jahve קנ genannt wird, in Exod. 9, 27, von einem Kampf zwischen Jahve und Pharao mit den ägyptischen Göttern gesprochen wird. Auch ist צדקות יהוה (Ri. 5, 11) gewiss ein alterthümlicher Ausdruck gewesen, doch wohl „die Siege Jahve's“, wodurch er das Volk erlöst. Man muss nicht mit Kautzsch fragen, wie später der Ausdruck (z. B. Ps. 103, 16, vielleicht auch Mi 6, 5 und 1 Sam. 12, 7) verstanden worden ist. In Ps. 103, 16 steht das Wort in Parallele zu מלשמים. Allmählich hat das Wort eine mehr wirklich juristische und so auch eine ethische Bedeutung erhalten. Grade so wie bei dem Begriffe שר, der ursprünglich mehr formelle Bedeutung gehabt hat und durch die Prophetie einen ethischen Inhalt bekommen hat.

Wenn „siegen“ als Grundbedeutung des Stammes קנ angenommen wird, kann man 1. am Besten Exod. 9, 27 verstehn und die altherkömmliche Formel צדקות יהוה; 2. den Gebrauch des Wortes und seiner Derivate bei II Jesaia

erklären, wo צדיקה oft parallel mit תשובה steht. Und 3. erst recht verstehn den Ausdruck in Zach. 9, 9: צדיק ונושע, wo das zweite Wort נושע (= „siegreich“) doch wohl durch 1 explicativum mit dem ersten Wort צדיק verbunden ist.

Bei den primitiven Völkern ist „siegen“ dasselbe wie „recht haben“, „rein sein“. Doch ist das erste praeponderant gewesen, und diese Praeponderanz hat in der Entwicklung des Begriffes stets nachgewirkt, wie II Jesaia und Zach. 9, 9 zeigen.

Groningen, Januar 1902

G. WILDEBOER.

Miscellen

Von Eb. Nestle, Maulbronn.

1) *Sammael*.

Durch den Freischütz: „Samiel hilf“ ist dieser Name aus den Tausenden der jüdischen Engel- und Dämonennamen wohl am bekanntesten geworden, so dass er in jedem Konversationslexikon vorkommt. Aber seine Etymologie finde ich nirgends. Es ist ja nur etymologische Spielerei, wenn eine jüdische Überlieferung erzählt, dass Moses ihn durch den Glanz seines Angesichts auf einem Auge geblendet habe (von שׂמאל blinden). Mir scheint der Name einfach — שמאל links. Der Ankläger steht zur Linken, die Verfluchten werden zur Linken gewiesen, in das Feuer, das dem Teufel bereitet ist. Sogar in dem Wort, dass die Linke nicht wissen soll was die Rechte thut (Mt 6, 2) wird in der syrischen Didascalia das Links von dem Teufel und den Heiden gedeutet. Die Vokalisierung der Schluss-silbe richtete sich nach den vielen Namen auf —el.

2) *Das Deuteronomium und 2 Könige 22.*

In Heft 5 der Studi Religiosi (Settembre-Ottobre 1901 p. 423) ist in einer Besprechung der englischen Hexateuch-Ausgabe von Carpenter und Harford-Battersby (Longmans, London 1900) gesagt:

Il primo contributo alla Critica storica del Pentateuco fu dato da S. Girolamo, quando identificò col

Deuteronomio il libro della legge trovato sotto Giosia (IV Reg. 22).

Die Stelle des Hieronymus (aus dem Commentar zu Ez. 1, 1) ist auch schon — wenn ich mich recht entsinne, auf meine Veranlassung — von Holzinger in seiner Einleitung in den Hexateuch verwertet worden (S. 27).

Wie nahe die Gleichsetzung des unter Josia gefundenen Gesetzbuches mit dem Deuteronomium lag, zeigt auch Prokop von Gaza, der in seinen Scholien¹ als einzige Bemerkung zu IV Reg. 22 sagt

Βιβλίον εὔρον] Τοῦ Δευτερονομίου.

Ich glaube, es werden sich noch weitere Belege dafür finden lassen, dass schon die Alten unwillkürlich das unter Josias gefundene Gesetzbuch mit dem Deuteronomium identifizierten.

3) *Josephus über die Hellenen im Alten Testament.*

Als kleinen Nachtrag zu den Aufstellungen des Herausgebers dieser Zeitschrift über „Das Volk Javan“ (B. Stade, *Ausgewählte Akademische Reden und Abhandlungen* 1899 S. 130 ff.) darf man vielleicht die Bemerkung des Josephus zum Abdruck bringen, dass die Hellenen in der jüdischen Bibel nicht erwähnt seien.

Φέρε τοίνυν, schreibt er *Contra Apionem* I § 69,

¹ Procopii Gazaei in libros Regum, et Paralipomenon, Scholia. Joannes Meursius Nunc, primus Graecè edidit, & Latinam interpretationem adiecit. Lugd. Bat., s. Elsevir 1620. Mein Exemplar trägt die eigenhändige Widmung des Herausgebers: Viro Reverendo, Andreae Riveto, SS. Theologiae Doctori, et Professori, Collegae, adfectus devoti pignus dabam Joannes Meursius. — Dass der so verdiente Procop in der *Prot. Real-Enc.*² noch keinen eigenen Artikel gefunden hat, ist verwunderlich. Vgl. über ihn Kil. Seitz, *Die Schule zu Gaza. Eine litterargeschichtliche Untersuchung.* Heidelberg 1892. S. 9—21. Dräseke, *Th. St. u. Kr.* 1895, 3; Haury, *Münchener Sitz.-Ber.* 1895, 1.

ἡμᾶς ἀξιούν τεκμηρίῳ χρῆσθαι περὶ τῶν Ἑλλήνων,
 ὅτι μὴ παλαιόν ἐστὶν αὐτῶν τὸ γένος, τῷ μηδὲν
 ἐν ταῖς ἡμετέραις ἀναγραφαῖς περὶ αὐτῶν
 εἰρησθαι.

Wie es sich in Wirklichkeit mit der Erwähnung der Hellenen im Alten Testament verhält, zeigt jetzt am bequemsten das Supplement von Redpath zur Oxforder Septuaginta Konkordanz. Als Stellen, die Stade zu besprechen keinen Anlass hatte, sind zu nennen Jes 9, 12, wo für „Aram im Osten und Philister im Westen“ die Septuaginta „Syrier und Griechen“ setzt (Ἑλληνας), und Jes 46, 16; 50, 16, wo מִצְרַיִם אֲרָם als μάχαιρα Ἑλληνική gedeutet ist.

Ob Josephus seiner Behauptung anderswo widerspricht, habe ich nicht untersucht.

(Fortsetzung folgt.)

Bibliographie.¹

- Arnolt, W. Muss., Theologic and Semitic literature for 1900. Chicago 1901. 108 S. 8°.
- Encyclopaedia Biblica ed. by T. K. Cheyne and J. S. Black. Vol. II, E—K. New York 1901. Sp. 1145—2688.
- Dictionary of the Bible, ed. by J. Hastings. Vol. III, Kir—Pleiades. New York 1900.
- Batten, L. W., The Old Testament from the modern point of view. New York 1901. 340 S. 12°.
- † Peters, I. P., The Old Testament and the New Scholarship. London 1901. 333 S. 8°.
- Smith, G. A., Modern Criticism and the preaching of the Old Testament. New York 1901. XII, 325 S. 12°.
- † Gigot, F. E., General Introduction to the study of the Holy Scriptures. Vol. I. New York 1900. II, 606 S. 8°.
- † Wildeboer, G., Formation du canon de l'Ancien Testament. Étude historico-critique s. Rev. d. Theol. et Philos. 1901, 3/4, S. 304—332.
- † Gigot, F. E., Special Introduction to the study of the Old Testament. Part I. Historical Books. New York 1901. II, 387 S. 8°.
- Smith, W. R., Old Testament in the Jewish Church. 2. ed. New York 1901. XIV, 458 S. 8°.
- Baudissin, W. W. Graf, Einleitung in die Bücher des A. T. Leipzig 1901. XVIII, 824 S. 8°.
- Abbott, L., Life and Literature of the Ancient Hebrews. Boston 1901. 408 S. 12°.
- Swete, H. B., Introduction to the Old Testament in Greek. New York 1900. XI, 592 S. 8°. (Cambridge University-Press Series.)
- Curtiss, S. I., The Book, the Land, the People; or divine revelations through ancient Israel s. Bibliotheca Sacra LVIII, 1901, S. 103—135.
- The Holy Bible: being the version set forth A. D. 1611 . . . and revised A. D. 1881—1885. Newly edited by the American Revision Committee, A. D. 1901. New York 1901. XVII, 970, 295 S. 8°.
- [Die in der Revidirten Bibel (1881, 1885) im Anhang registrierten, von den Amerikanern bevorzugten, von der englischen Commission jedoch nicht angenommenen Lesarten werden hier in den Text hineingesetzt; daneben andere kleinere Veränderungen.]
- † Ballentine, I. S., Modern American Bible: the books of the Bible in modern American form and phrase, with notes and introduction.

¹ Professor Moore hat in diesem Verzeichnis die in Amerika bis zum 1. December 1901 erschienene Literatur zusammengestellt. Ich habe alles bis Ende 1901 Erschienene aufgenommen, soweit es mir zugänglich wurde. B. Stade.

- Vols. 1—3. New York 1901. [Vol. 1. Mark; 2. Matthew, Peter, Jude, James; 3. Luke and Acts.]
- † Kittel, R., Ueber die Notwendigkeit und Möglichkeit einer neuen Ausgabe der hebräischen Bibel. Studien und Erwägungen. Leipzig 1901. 85 S. 8°. (Progr.)
- Field, F., Notes on Select Passages in the Old Testament s. The Expos. no. 23 (nov. 01), S. 395—400.
- Howorth, H. H., Some Unconventional Views on the Texts of the Bible. 1. The Apocryphal Book Esdras A and the Septuagint s. PSBA. vol. 23, 4/5, S. 147—159.
- † Loisy, A., Les mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse. Paris 1901. XIV, 214. 8°.
- † Mercati, G., Note di letteratura biblica e cristiana antica. Roma 1901.
- Sayce, A. H., Recent Biblical Archaeology. Ur of the Chaldees, Paran and Hagar's Well s. The Expos. Tim. 13, no. 2 (nov. 01), S. 64—66.
- Gunkel, H., Die Sagen der Genesis. (S.-A. aus dem Handkommentar zum A. T.) 2. durchgesehene Auflage. Göttingen 1901. 76 S. 8°.
- † Dickison, G., The Mosaic Account of Creation. London 1901. 238 S. 8°.
- Hommel, F., The Four Rivers of Paradise s. The Expos. Tim. 13, 1 (oct. 01), S. 38—40.
- Cheyne, T. K., Notes on Gen. 6, 16. Isa. 18, 1 and Prov. 30, 15 s. PSBA. vol. 23, 3, S. 141—144.
- † Elbert, L., Das Diluvium und die Sündfluth s. Natur u. Offenbar. 46, 6, S. 348—368. 7, 407—422. 8, 473—492. 9, 525—544.
- Usener, H., Zu den Sintfluthsagen s. Rhein. Mus. N. F. 1901 (56, 4), S. 481—496.
- † Halévy, L., Recherches bibliques. L'histoire des origines, d'après la Genèse. Texte, traduction et commentaire. T. 2. Genève 35, 19—50, 26. Paris 1901. 153 S. 8°.
- † Herner, S., Ist der 2. Dekalog älter als das Bundesbuch? Lund 1901. 34 S. 8°.
- Wright, G. F., The crossing of the Red Sea, s. Biblioth. Sacr. LVIII, 1901, S. 570—579.
- † Brooke, H., Studies in Leviticus. London 1901. 119 S. 8°. (The very characteristic of Leviticus is this, that 'it reports more of the exact words of God than any other' etc.).
- Perry, M. I., The Song of the Well; some notes on Num. XXI, 16—18, s. Biblioth. Sacr. LVIII, 1901, S. 408—418.
- Hayman, H., The Blessing of Moses: its genesis and structure s. Amer. Journ. of Sem. Langu. XVII (1901), S. 96—106.
- † Lazarus, A., Zur syrischen Übersetzung des Buches der Richter. Erlangen 1901. 71 S. 8°.
- † Walpole, G. H. L., Handbook to Judges and Ruth. London 1901. 210 S. 8°.
- Mc Pherson, W. B., Gideon's water-lappers s. Journ. Am. Or. Soc. XXII, 1901, S. 70—75.
- Cobb, W. H., On integrating the Book of Isaiah s. Journ. of Bibl. Lit. XX, 1901, S. 77—100.
- König, Ed., The Question of the Unity of Isaiah s. The Expos. Tim. 13, 2 (nov. 01), S. 90—94. 3 (dec. 01), S. 132—135.
- Osgood, H., Isaiah the myth and Isaiah the prophet s. Biblioth. Sacr. LVIII, 1901, S. 68—87.

- † Barnes, W. E., *Isaiah*, vol. I, 1—39 explained. London 1901. 264 S. 8°.
- Gates, O. H., Notes on *Isaiah* 1, 18 b and 7, 14 b—16 s. *AJSL* XVII, S. 16—21 (1900).
- Kamphausen, A., *Isaiah's prophecy concerning the major-domo of king Hezekiah* (*Isaiah* 22, 15—25) s. *Amer. Journ. of Theol.* V, 1901. S. 43—74.
- Poynder, A., 'Be Thou their Arm every Morning' *Is.* 33, 2 s. *The Expos. Tim.* 13, 2 (nov. 01), S. 94.
- Hirsch, S. A., *Isaiah* 45, 18. 19 *לֹא חָשַׁב בְּרָאָה לְשׁוֹבֵת יִצְחָק* s. *JQR.* vol. 14, no. 53 (oct. 01), S. 134 f. (Nimmt unter Verweis auf 59, 4. 1 *Sa.* 12, 21 *וְיָחַל* als Subject von *בְּרָאָה יִצְחָק*: *it is not the vain (idol) that created it, that formed it for habitation.*)
- Carr, A., *Cyrus, the Lord's Anointed* 1. *His Wider Mission* s. *The Expos.* no. 23 (nov. 01), S. 335—345.
- Mitchell, H. G., *The Theology of Jeremiah* s. *JBL.* XX, 1901, S. 56—76.
- Harper, W. R., *Structure of Hosea* 1, 2—3, 5 s. *AJSL* XVII, S. 1—15 (1900).
- Oettli, S., *Amos und Hosea. Zwei Zeugen gegen die Anwendung der Evolutionstheorie auf die Religion Israels* s. *Beiträge zur Förderung christl. Theol.* Jahrg. 5 (1901), Hft. 4, S. 1—101.
- Harper, W. R., *The Utterances of Amos arranged strophically.* Chicago 1901. 20 S. 12°.
- Oesterley, W. O. E., *Am.* 2, 8 'Pledged Clothes' s. *The Expos. Tim.* 13, 1 (oct. 01), S. 40 f.
- Margolis, M. L., Notes on some passages in *Amos* (3, 12; 4, 3. 5; 5, 6) s. *AJSL* XVII, S. 170—171 (1901).
- † Cobern, C. M., *Commentary on Ezekiel and Daniel.* New York 1901. 415 S. 12°.
- Budde, K., Dr. Ed. König on *Ezekiel* 1, 1—4 s. *The Expos. Tim.* 13, 1 (oct. 01), S. 41—43.
- König, Ed., *The Opening Verses of Ezekiel* s. *The Expos. Tim.* 13, 2 (nov. 01), S. 95.
- Müller, *Emendationen zu Hesekiel* s. *ThStKr.* 1902, 1, S. 118—128.
- Schlögl, N., *Die heilige Poesie der Hebräer* s. *Die Kultur* 1901 (3, 2), S. 125—133.
- † Mc Shinee, L., *Translation of the Psalms and Canticles with commentary.* St. Louis 1901. 32, 659 S. 8°.
- Carrier, A. S., Notes on the *Psalms* s. *AJSL* XVII, S. 54—59 (1900).
- Martin, C., *The inscriptions of the Psalms* s. *Presb. and Reform. Rev.* XI, 1900, S. 638—653.
- Prince, J. D., Notes on *Psalms* 2, 11—12 and on *Isaiah* 44, 14 s. *JBL* XIX, 1900, S. 1—4.
- Cheyne, T. K., *The Seventeenth Psalm* s. *The Expos.* no. 22 (oct. 01), S. 241—252.
- Pratt, W. S., *Comparative study of Psalm 45* s. *JBL* XIX, 1900, S. 189—218.
- † Noordtzij, M., *De 68ste en de 16de psalm vertaald en verklaard.* Kampen 1900.
- Smith, D., *The Songs of the Ascents.* IV (ψ 120) s. *The Expos. Tim.* 13, 3 (dec. 01), S. 118—120.
- The Book of the Proverbs Critical Edition of the Hebrew Text with*

- Notes by the late A. Müller and E. Kautzsch. Leipzig 1901. IV, 86 S. 8°. (The Sacred Books etc. part 15.)
- Delitzsch, Friedr., Das Buch Hiob neu übersetzt und kurz erklärt. Ausgabe mit sprachlichem Kommentar. Leipzig 1902. II, 179 S. 8°.
- Hontheim, J., Bemerkungen zu Job 40, 15—41, 26 s. ZkTh. 1901, 4 S. 749—755.
- † Macnaughton, G. D., Two hebrew idylls, book of Ruth, book of Jonah. London 1901. 186 S. 8°.
- † Hartmann, D., Das Buch Ruth in der Midrasch-Litteratur. Ein Beitrag zur Geschichte der Bibelexegese. Zürich 1901. 100 S. 8°. (Diss.)
- † Kelso, I. A., Die Klagelieder, der masor. Text und die Versionen. Leipzig 1901. 67 S. 8°. (Diss.)
- † Genung, J. F., Ecclesiastes and Omar Khayyám. New York 1901. 32 S. 12°.
- † Jahn, G., Das Buch Ester, nach der Septuaginta hergestellt, übersetzt u. kritisch erklärt. Leiden 1901. XV, 67 S. 8°.
- Seisenberger, M., Die Bücher Esdras, Nehemias und Esther übers. u. erkl. Wien 1901. XX, 210 S. 8°.
- † Siegfried, C., Esra, Nehemia u. Esther, übers. u. erklärt. Göttingen 1901. IV, 175 S. 8°. (Hand-Kommentar I, 6, 2.)
- Boyd, J. O., Composition of the Book of Ezra s. Presb. and Reform. Rev. XI, 1900, S. 261—297.
- Boyd, J. O., The Documents of the Book of Ezra s. Presb. and Reform. Rev. XI, 1900, S. 414—437.
- Boyd, J. O., The historicity of Ezra s. Presb. and Reform. Rev. XI, 1900, S. 568—607.
- van Proosdij, C., De profete Daniël. Dl. I. Hoofdstuk 1—6. De gezant van Israëls God aan het hof te Babel. Leiden 1901. 8, 303 S. 8°.
- König, Ed., Mené, mené, tekél, upharsin s. Neue kirchl. Zeitschr. 1901, 12, S. 949—957.
- Barton, G. A., The Story of Ahikar and the Book of Daniel s. AJSL. XVI, S. 244—247 (1900).
- Macmillan, K. D., Concerning the date of Chronicles s. Presb. and Reform. Rev. XI, 1900, S. 507—511.
- † Daubney, W. H., Use of the Apocrypha in the Christian Church. New York 1900. VI, 120 S. 12°. (Cambridge Univ. Press Series.)
- Ecclesiasticus. The fragments hitherto recovered of the Hebrew text in facsimile. New York 1901.
- † Merguet, V., Die Glaubens- u. Sittenlehre des Buches Jesus Sirach. Königsberg i. Pr. 1901. 23 S. 4°.
- Wilson, R. D., Ecclesiasticus s. Presb. and Reform. Rev. XI, 1900, S. 480—506.
- † Schweizer, A., Untersuchungen über die Reste eines hebräischen Textes vom 1. Makkabäerbuch. Berlin 1901. 102, XIII S. 8°.
- Vetter, P., Ein hebräischer Text zum ersten Makkabäerbuche s. Theol. Quart. 1901, 4, S. 600—605.
- Harris, J. R., An Unobserved Quotation from the Book of Enoch s. The Expos. no. 21 (sept. 01), S. 194—199.
- Harris, J. R., A Further Note on the Use of Enoch in 1 Peter s. The Expos. no. 23 (nov. 01), S. 346—349.

- Abbott, E. A., *Clue: a guide through Greek to Hebrew scripture*. New York (London) 1900. XIX, 157 S. 8°.
- Bárta, A., Syntax of the sentences in Isaiah 40—66, s. *AJSL*. XVII, S. 22—46 (1900).
- Barth, J., Beiträge zur Suffixlehre des Nordsemitischen s. *AJSL*. XVII, S. 193—208 (1901).
- Bewer, J. A., Lexical notes s. *AJSL*. XVII, S. 168—170 (1901).
- Blake, J. R., The internal passive in Semitic s. *JAOS*. XXII, 1901, S. 45—54.
- Briggs, C. A., Use of מן in the Old Testament s. *JBL*. XIX (1900), S. 132—145.
- Denio, J. B., The genitive in Hebrew s. *JBL*. XIX, 1900, S. 107—113.
- Duff, A., *A Hebrew Grammar*. London 1901. 80 S. 12°.
- Foot, P. C., The Old Testament expression *šānāh aḥrē* s. *JAOS*. XXII, 1901, S. 64—69.
- Green, S. G., *Handbook of Old Testament Hebrew*. New York and Chicago 1901. 315 S. 8°.
- Grimm, K. J., Meaning and etymology of the word מַשְׁכָּן in the Old Testament s. *JAOS*. XXII, 1901, S. 35—44.
- Haupt, P., The names of the Hebrew vowels s. *JAOS*. XXII, 1901, S. 13—17.
- † Hommel, F., Vier neue arabische Landschaftsnamen im A. T., nebst e. Nachtrag: Die vier Paradiesflüsse in altbabyl. und altarab. Ueberlieferung. Mit einer Kartenskizze in Zinkotypie. München 1901. III, 71 S. 8°.
- König, Ed., Fünf neue arabische Landschaftsnamen im A. T. Mit einem Exkurs über die Paradiesfrage. Berlin 1902. 78 S. 8°.
- Jastrow jr., M., The Name of Samuel and the stem שָׁמַל s. *JBL*. XIX, 1900, S. 82—105.
- † Kennett, R. H., *Short Account of the Hebrew Tenses*. New York 1901. VIII, 104 S. 12°.
- König, Ed., The Emphatic State in Aramaic s. *AJSL*. XVII, S. 209—221 (1901).
- Barth, J., Erklärung zu E. König's 'Emphatic State in Aramaic' s. *AJSL*. XVIII, S. 52 (1901).
- Levi, C., Etymological notes [hauptsächlich aramäische Wörter] s. *AJSL*. XVI, S. 248—251 (1900).
- † Montet, E., De la notion de divinité continuée dans les mots Elohim, Eloah, El et Jahweh s. *Rev. de l'hist. des rel.* 1901, sept.-oct., S. 189—202.
- Peters, J. P., Recent Theories of the origin of the Alphabet s. *JAOS*. XXII, 1901, S. 177—198.
- Prat, F., Le nom divin est-il intensif en hébreu? s. *Rev. bibl.* 10 (1901), 4, S. 497—511.
- † Scheftelowitz, J., *Arisches im Alten Testament*. I. Königsberg 1901. 93 S. 8° (Diss.).
- Sievers, Ed., *Metrische Studien*. I. Studien zur hebräischen Metrik. Zweiter Teil: Textproben. Leipzig 1901. IV, S. 401—600 s. *Abhandl. d. philol.-hist. Cl. d. S. G. d. W.* Bd. 21, No. 2.
- Wellhausen, J., Zwei grammatische Bemerkungen s. *ZDMG*. 55, 4, S. 697—700.

- Arnolt, W. Muss-, Urim and Thummim, a suggestion as to their original nature and significance s. *AJSL*. XVI, S. 193—224 (1900).
- † Barrelet, J., Le serviteur de l'Éternel d'après des travaux récents s. *Rev. de Theol. et Philol.* 1901, 3/4, S. 236—255.
- Barton, G. A., West Semitic deities with compound names s. *JBL*. XX, 1901, S. 22—27.
- Barton, G. A., The genesis of the god Eshmun s. *JAOS*. XXI, 1900, S. 188—190.
- Barton, G. A., On the pantheon of Tyre, s. *JAOS*. XXII, 1901, S. 115—117.
- Batten, L. W., The Sanctuary at Shiloh s. *JBL*. XIX, 1900, S. 29—33.
- Berry, G. R., The Old Testament teaching concerning God s. *AJTh*. V, 1901, S. 254—278.
- Betteridge, W. R., Historical and Religious Significance of the Old Testament Prophets s. *AJTh*. IV, 1900, S. 757—769.
- Burroughs, G. S., Present status of the Biblical Theology of the Old Testament s. *Biblioth. Sacr.* LVII, 1900, S. 512—531.
- † Carus, P., History of the Devil and the idea of Evil from the earliest time to the present day. Chicago 1900, 500 S. 8°.
- Coffin, I. J., The Third Commandment s. *JBL*. XIX, 1900, S. 166—188.
- de la Grasserie, R., Du rôle social du sacrifice religieux s. *Rev. de l'hist. des rel.* t. 44, 11, S. 16—39.
- Denio, J. B., The Servant of Jehovah s. *AJTh*. V, 1901, S. 322—327.
- † Dumas, R., Pourquoi les Hebreux n'ont-ils pas eu de mythologie. Marseille 1901. 129 S. 8°. (Thèse.)
- Friedländer, M., Der Antichrist in den vorchristlichen jüdischen Quellen. Göttingen 1901. XXVIII, 193 S. 8°.
- † Gautier, L., Vocations de Prophètes. Lausanne 1901.
- † Giesebrecht, Fr., Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens u. ihre religionsgeschichtliche Grundlage. Königsberg 1901. IV, 144 S. 8°.
- † Grünbaum, M., Gesammelte Aufsätze zur Sprach- und Sagenkunde, herausgeg. von F. Perles. Berlin 1901.
- † Glaser, Ed., Jehowa-Jovis und die drei Söhne Noahs. Ein Beitrag zur vergleichenden Gotteslehre. München 1901.
- Goblet d'Alviella, De l'emploi de la méthode comparative dans l'étude des phénomènes religieux s. *Rev. de l'hist. des rel.* t. 44, 1, S. 1—15.
- Haupt, P., Babylonian influence in the Levitical Ritual s. *JBL*. XIX, 1900, S. 55—81.
- † Holm, A., Ebed-Jahwe. Ett deuterio-jesajansk grundproblem. Exegetisk-bibelteologisk afhandling. Lund 1901. 186 S. 8°.
- Holtzmann, O., Die jüdische Schriftgelehrsamkeit zur Zeit Jesu. Giessen 1901. 32 S. 8°. (Vorträge der theol. Konferenz zu Giessen. 17. Folge.)
- Jastrow jr., M., Tearing of garments as a symbol of mourning, with especial reference to the customs of the ancient Hebrews s. *JAOS*. XXI, 1900, S. 23—39.
- Kelso, J. A., Antiquity of the Divine Title *אלהים* in Gen. 14 s. *JBL*. XX, 1901, S. 50—55.
- † Kessler, W., Der Charakter des Volkes Israel im Urteile des Propheten Jeremia. Neustadt i. Wpr. 1901. 17 S. 8°. (Progr.)
- Koeberle, J., Die Motive des Glaubens an die Gebetserhörung im A. T. Erlangen u. Leipzig 1901. 30 S. 8°. (S.A. aus „Festschrift d. Univ. Erlangen.“)

- † Koeberle, J., *Natur und Geist nach der Auffassung des A. T. Eine Untersuchung zur historischen Psychologie.* München 1901. XI, 297 S. 8°.
- Lagrange, M. J., *Études sur les religions sémitiques. III. Les déesses Aschéra et Astarte s. Rev. bibl.* 10 (1901), 4, S. 546—566.
- Lambert, M., *De la consécration (Lévit. 27, 1—24) s. RÉJ.* t. 43, no. 85 (juill.-sept. 01), S. 129—132.
- Lincke, K., *Die Entstehung des Judentums s. ZwTh.* 1901, 4, S. 482—504.
- † Loisy, A., *La Religion d'Israel.* Paris 1901.
- Lotz, *Der Bund vom Sinai s. Neue kirchl. Zeitschr.* 1901, 11, S. 859—875.
- † McIlhany, H. M., Fr., *The Holy Spirit in the Old Testament.* Staunton, Va., 1900. 108 S. 8°.
- Macgregor, G. H. C., *Messages of the O. T.* London 1901. 178 S. 8°.
- † Matossi, L., *La chokmah dans le livre des Proverbes.* Cahors 1901. 60 S. 8°. (Thèse.)
- † Mercier, C., *Les précurseurs des prophètes-écrivains s. Rev. chrét.* 1901, nov., S. 321—326.
- Moffat, R. M., *The Servant of the Lord. I. The High Calling of the Servant Is. 42, 1—7 s. The Expos. Tim.* 13, 1 (oct. 01), S. 7—10. II. *The Servant as Spokesman of God and as Martyr Is. 49, 1—9^a.* 50, 4—9, 13, 2 (nov. 01), S. 67—69.
- Patton, W. M., *Blood-revenge in Arabia and Israel s. AJTh.* V, 1901, S. 703—731.
- † Proksch, O., *Die Geschichtsbetrachtung bei Amos, Hosea u. Jesaja.* Königsberg 1901. 44 S. 8°. (Diss.)
- † Royer, J., *Die Eschatologie des Buches Job, unter Berücksichtigung der vorexilischen Propheten dargestellt.* Freiburg i. Br. 1901. VIII, 156 S. 8°. (= *Bibl. Studien* VI, 5).
- † Schmiedel, P. W., *Die neuesten Auffassungen des Namens „Menschensohn“ s. Protest. Monatshefte* 1901, 9, S. 333—351.
- Schmidt, N., *The 'Son of Man' in the Book of Daniel s. JBL.* XIX, 1900, S. 22—28.
- † Schwarz, A., *Die Ehe im biblischen Altertum s. Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judenth.* 1901, 5—7, S. 278—291.
- Smith, J. M. P., *The Day of Yahweh s. AJTh.* V, 1901, S. 505—533.
- Spoer, H. H., *Origin and interpretation of the Tetragrammaton s. AJSL.* XVIII, S. 9—35 (1901).
- † Stucken, Ed., *Astralmythen der Hebräer, Babylonier und Aegypter. Religionsgeschichtliche Untersuchungen. IV. Teil. Esau.* Leipzig 1901. S. 189—430. 8°.
- † Tiele, C. P., *Geschiedenis van den godsdienst in de oudheid tot op Alexander ten Groote. Dl. V, 1. 2.* Amsterdam 1901. 8°.
- Valeton jr., J. J. P., *Jets over Israëlitische vastendagen s. Theol. Tijdschr.* 35, 6 (nov. 01), S. 521—529.
- Walker, D. A., *The Levitical priesthood s. JBL.* XIX, 1900, S. 124—131.

Amram, D. W., *The Zekenim, or Council of Elders s. JBL.* XIX, 1900, S. 34—52.

Chapman, M. B., *Mounds, Monuments, and Inscriptions illustrating Bible History.* Nashville 1901. X, 264 S. 12°.

- Cheyne, P. K., *From Isaiah to Ezra: a study of the Ethanites and Jerahmeelites* s. AJTh. V, 1901, S. 433—444.
- † Day, E., *Social Life of the Hebrews*. New York 1901. VIII, 255 S. 12.
- † Hall, H. R., *The oldest civilisation of Greece*. Studies of the Mycenaean age. London 1901. XXXV, 346 S. 8°.
- † Horner, J., *Daniel, Darius the Median, Cyrus the Great: a chronologico-historical study*. Pittsburgh and New York 1901. 142 S. 12.
- Little, G. O., *The Royal Houses of Israel and Judah: an interwoven history with a harmony of parallel passages*. New York 1901. 315 S. 8°. [Harmonie der Bücher der Könige und der Chronik; interessantes Beispiel naiver moderner Composition.]
- Mc Curdy, J. F., *History, Prophecy, and the Monuments; or Israel and the nations*. Vol. 3. New York 1901. XXIII, 470 S. 8°.
- † Mills, L. H., *Communication on some aspects of the edicts of the Persian emperors in the O. T.* s. Crit. Rev. 1901, july, S. 344—352.
- Mitchell, H. G., *The World before Abraham, according to Genesis 1—11; with an introduction to the Pentateuch*. Boston 1901. VIII, 295 S. 8°.
- Olmstead, A. T., *Chaldeans and Chaldeans in Armenia* s. AJSL. XVII, S. 250—253 (1901).
- Offord, J., *Arza and Aziza and other archaeological notes* s. PSBA. vol. 23, 4/5, S. 244—247.
- † Ottley, R. L., *A short history of the Hebrews to the Roman period*. With maps. Cambridge 1901. 332 S. 8°.
- Paton, L. B., *Early History of Syria and Palestine*. New York 1901. XXXVI, 302 S. 12°.
- † Reinach, Th., *Histoire des Israélites. Depuis la ruine de leur indépendance nationale jusqu'à nos jours*. 2^e ed. revue et corrigée. Paris 1901. XIX, 415 S. 8°.
- Riggenbach, Ed., *Versuch einer Deutung des Namens Barkochba* s. Beiträge zur Förderung christl. Theol. Jahrg. 5, Heft 4 (1901), S. 103—107. (Des Mann aus Kokaba im Ostjordanland.)
- Schürer, E., *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*. Bd. 1. Einleitung und politische Geschichte. 3. u. 4. Aufl. Leipzig 1901. X, 781 S. 8°.
- Sellin, E., *Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde nach dem babylonischen Exil*. 2 Bde. Leipzig 1901. (1. Der Knecht Gottes bei Deuterocesaja. IV, 302 S. — 2. Die Restauration der jüd. Gemeinde in den Jahren 538—516. — Das Schicksal Serubbabels. IV, 199 S.)
- † Staerk, W., *Zur ältesten Geschichte des Volkes Israel* s. Prot. Monatsh. 1901, 10, S. 381—387.
- † Urquhart, J., *Die neueren Entdeckungen und die Bibel*. 2. Bd. Von Abraham bis zum Auszug aus Aegypten, übers. v. B. Spliedt. Stuttgart 1901. XII, 331 S. 8°.
- † Wade, G. W., *Old Testament history*. With 3 maps. London 1901. 544 S. 8°.
- Kretschmer, P., *Die Entstehung der Koine* s. SWAW., phil.-hist. Cl. Bd. CXLIII, x. Wien 1900. 40 S. 8°.
- Thumb, A., *Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus*. Beiträge zur Geschichte und Beurtheilung der κοινη. Strassburg 1901. VIII, 275 S. 8°.

ZDPV. XXIV, Heft 2 u. 3. — Hartmann, M., Die arabischen Inschriften in Salamja. — Christie, W., Der Dialect der Landbevölkerung des mittleren Galiläa. — Gautier, L., Am Todten Meere und im Lande Moab. Reiseskizzen. — Bücheranzeigen.

M. u. N. d. DPV. 1900, No. 2. — I. Mittheilungen. — Schürer, Zu den Inschriften von No. 1. (Diese sind meist alte Bekannte.) — Dalman, G., Zwanzig Tage im Ostjordanland. (Mit 3 Abbild.) — Kurze Mittheilungen. — II. Nachrichten.

No. 3. — I. Mittheilungen. — Lugscheider, B., Ueber ein neuentdecktes jüd. Grab mit hebr. u. griech. Inschriften. — Kautzsch, E., Nachschrift hierzu. — Schumacher, G., Inschriften aus Dscherasch und Umgebung. (Schluss.) — Kurze Mittheilungen. — II. Nachrichten. Geschäftliche Mittheilungen.

No. 4. — I. Mittheilungen. — Unsere Arbeiten im Ostjordanlande. IV. Briefe Dr. Schumacher's in Haifa. — Saul, J., Von el-Akabe über Gaza nach Jerusalem. — Kurze Mittheilungen.

No. 5. — I. Mittheilungen. — Unsere Arbeiten im Ostjordanlande. IV. Briefe Dr. Schumacher's in Haifa. (Forts.) — Saul, J. Von el-Akabe über Gaza nach Jerusalem.

No. 6. — I. Mittheilungen. — Schick, Neue Funde vom Bethesda-teich in Jerusalem. — Dalman, Zu der Ossuarieninschrift des neuentdeckten jüdischen Grabes M. u. N. 1900, S. 37. — Kurze Mittheilungen. (Ein neuer Mosaikboden, nordwestl. vom Damaskusthore entdeckt, Orpheus mit der Harfe.) — II. Nachrichten.

Pal. Explor. Fund. — Quart. Stat. — April 1901. — Notes and News. — Balance Sheet for the Year 1900. — Clermont-Ganneau, Archaeological and Epigraphic Notes on Palestine: 1. Seal of the Leper Hospital of St. Lazarus, Jerusalem. 2. Rhodian not Jewish Amphora Handles. 3. Inscription from the Columbarium es-Sûk. 4. Roman Inscriptions on a Jerusalem Aqueduct. 5. Greek Inscription from Beersheba and the Gerar Question. — Macalister, R. A. St., Amphora Handles, with Greek Stamps, from Tell Sandahannah. — Macalister, R. A. St., The Rock-Cut Tombs in Wâdy er-Rababi. — Macalister, R. A. St., The Rock-Cuttings of Khurbet el-Ain. — Cré, L., Discovery at the Pool Bethesda. — Schick, Kubeibeh (Emmaus). — Baldensperger, P. J., Woman in the East (cont.). — Zeller, J., The Bedawin. — Watson, C. M., The Measurement of Eggs. — Notes on Foreign Publications. — Errata.

July 1901. — Notes and News. — Macalister, R. A. St., Reports: 1. The Rock-Cut Tombs in Wâdy er-Rababi; Jerusalem. 2. The Rock-Cut Chapel at Beit Leys. 3. Tomb-Kohl. 4. The es-Sûk Inscription. 5. On a Sepulchral Cist near Tell Sandahannah. — Schick, C., and Dickson, J., A Recently-Discovered Mosaik at Jerusalem. — Clermont-Ganneau, Archaeological and Epigraphic Notes on Palestine. 6. The Land of Promise, Mapped in Mosaic at Mâdeba. 7. The Cufic Inscription in the Basilica of Contantine and the Destruction of the Church of the Holy Sepulchre by the Caliph Hâkem. — Wright, Th. F., Jar-Handle Stamp at Cambridge, U. S. A. — Hebrew Inscription in Mosaic at Kefr Kenna. — Baldensperger, P. J., Woman in the East (cont.). — Mac Coll, The Site of Golgotha and the Holy Sepulchre. — Gell, F., The Site of the Holy Sepulchre. — Hanauer, J. E., and Masterman, E. W. G., The Ruin at Khurbet Beit Sawir. — F. J. B., Notes on the January 'Quarterly Statement'. — C. W. W., Notices on Foreign Publi-

- cations. — C. W. W., The Tombs of the Prophets at Jerusalem by Father Vincent (Rev. bibl. 10, S. 72 ff.).
- October 1901. — Notes and News. — Report on Annual Meeting.
- Smith, G. A., Notes of a Journey through Hauran, with descriptions found by the way. — Nies, J. B., Notes on a Cross Jordan Trip made October 23rd to November 7th, 1899. — Clermont-Ganneau, Archaeological and Epigraphic Notes on Palestine. 2. Beersheva-Maïoumas, and the 'Matter of Peor' (Num. 25, 18). 3. The Hebrew Mosaic of Kefr Kenna. — Macalister, R. A. St., Reports and Notes. 1. On Certain Antiquities in the neighbourhood of Beit Jibrin. 2. The Birak esh-Shinanir. 3. A Note on West Palestinian Dolmens. 4. Addenda to the List of Rhodian Stamped Handles from Tell-Sandahannah. 5. The Nicophorich Tomb. — Schick, C., Hill of 'Jeremiah's Grotto', called by General Gordon 'Skull Hill'. — Segall, J., A Druze Talisman. — Hill, G., The King of Khirbet Beit Sawir. — Wright, Th. F., A Crusading Inscription. — Conder, C. R., Note on Dolmens. — Conder, C. R., The Site of Calvary. — Gell, Excursus on the Resurrection on the Hypothesis that it took place from a tomb similar in construction to the 'Tomb of the Kings', and in that vicinity. — Notices on Foreign Publications.
- Brose, E., Der Teich Bethesda s. ThStKr. 1902, 1, S. 133—140.
- Chebli, P., Recueillies dans le district de Botrys-Batioun (Mont Liban) s. Rev. bibl. 10 (1901), 4, S. 583—591. (Correcturen zu Renan's Mission en Phénicie).
- † Elbert, J., Die Entstehung u. Geschichte des Toten Meeres s. Natur u. Offenbar. 46, 3, S. 129—138.
- Gell, F., The Site of the Holy Sepulchre s. The Expos. Tim. 13, 1 (oct. 01), S. 46 f.
- † Gautier, L., Autour de la Mer Morte. Genève 1901.
- Hommel, F., אֶזֶכָּא ('Azeka) in an Assyrian Inscription s. The Expos. Tim. 13, 2 (nov. 01), S. 95. — 'Azeka, a Supplementary Note s. The Expos. Tim. 13, 3 (dec. 01), S. 144.
- Jaussen, A., Coutumes arabes aux environs de Mādaba s. Rev. bibl. 10 (1901), 4, S. 592—608.
- Lagrange, Compte rendu d'une mission à Madaba et du dernier déblaiement de la mosaïque d'Orphée à Jérusalem s. Compt. rend. Ac. des Inscr. et bell. lettr. 1901 (juillet-août), S. 571—574.
- Nies, J. B., Opportunity of the American School of Archaeology in Palestine s. JBL XX, 1901, S. 31—37.
- Ronzewalle, Notice sur un Bas-relief représentant le simulacre de Jupiter Heliopolitanus s. Compt. rend. Ac. des Inscr. et bell. lettr. 1901 (mai-juin), S. 437—482.
- † Schoen, H., Traditionelle Lieder u. Spiele der Knaben u. Mädchen in Nazareth. Langensalza 1900. 35 S. 8°. (= Paedag. Magazin, Heft 134.)
- Soubre, Et., La tribu des Šoleib s. Le Muséon 1901 (2, 1), S. 34—51.
- Weber, O., Arabien vor dem Islam. Leipzig 1901. 35 S. 8°. (= Der alte Orient 3, 1.)
- Wright, G. F., Physical preparation for Israel in Palestine s. Biblioth. Sac. LVIII, 1901, S. 360—369.
- Wright, G. F., The possible population of Palestine s. Biblioth. Sac. LVIII, 1901, S. 740—750.




- Revue sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne. Recueil trimestriel. Directeur J. Halévy. 9^e année. Oct. 1901. — Halévy, J., Recherches bibliques: Les Chants nuptiaux des Cantiques (suite et fin). — Halévy, J., Nouvelles Remarques sur l'inscription de Mésa'. — Halévy, J., Nouvel Essai sur les inscriptions proto-arabes (suite). — Halévy, J., Nouvelles Considérations sur l'origine de l'alphabet. — Lambert, M., Un Mot dans l'inscription de Mésa. — Note de la Rédaction. — Halévy, J., Bibliographie.
- Adler, H. M., The Jews in Southern Italy s. JQR. vol. 14, no. 53 (oct. 01), S. 111—115. (Theilt mehrere Grabinschriften mit.)
- Blake, J. R., The word מָדָה in the Siloam inscription s. JAOS. XXII, 1901, S. 55—60.
- † Clermont-Ganneau, Recueil d'archéologie orientale. livr. 14. 15. Paris 1901. 80. — (1. Les inscriptions romaines de l'aqueduc de Jérusalem (suite et fin). — 2. Sur quelques noms propres puniques. — 3. Le mot punique „Mu“ chez Plaute. — 4. Le nom phénicien Banobal et l'inscription de Memphis. — 5. Épitaphe d'un archer palmyrénien. — 6. Sur quelques noms propres juifs. — 7. Apollon Mageirios et le Cadmus phénicien. — 8. Le Phénicien Theosebios et son voyage à Pouzzoles. — 9. La belle Simé d'Eleutheropolis. — 10. Les poteries rhodiennes de Palestine.) t. 4, Nov. 16 (1. Les poteries rhodiennes en Palestine (suite et fin.). — 2. Un sceau des Croisades appartenant à la Léproserie de Saint-Lazare de Jérusalem. — 3. Le trône et l'autel chez les Sémites. — 4. Le peuple de Zakkari. — 5. Sur quelques cachets israélites archaïques.)
- † Clermont-Ganneau, Recueil d'archéologie orientale t. 4, livr. 19. 20. 21. Paris 1901. (§ 58. Inscription romaine de Niha (suite et fin.) — § 59. Le droit des pauvres et le cycle pentaétérique chez les Nabatéens. — § 60. Les cerfs mangeurs de serpents. — § 61. Notes de mythologie sémitique. — § 62. La stèle phénicienne d'Amrith (à suivre).
- Clermont-Ganneau, La stèle phénicienne d'Amrith s. Compt. rend. Ac. des Inscr. et bell. lettr. 1901 (mai-juin) S. 373—383.
- De Clercq, Notice sur un stèle phénico-hittite s. Compt. rend. Ac. des Inscr. et bell. lettr. 1901 (mai-juin) S. 496—508.
- Berger, Ph., Note additionnelle à la communication de M. de Clercq s. Ebenda S. 509—511.
- Clermont-Ganneau, Note additionnelle sur la stèle d'Amrith s. Ebenda S. 511 f.
- Foot, T. C., The two unidentified geographical names in the Moabite stone [שרן, and שחרת or שחרת. Sollen beide Appellativa sein] s. JAOS. XXII, 1901, S. 61—63.
- Gottheil, R., Seven unpublished Palmyrene inscriptions [in New York] s. JAOS. XXI, 1900, S. 109—111.
- Grenart, F., Note sur les monuments du moyen âge de Malatia, Divrigli, Siwas, Darende, Amasia et Tokat s. Journ. As. 9^e sér. t. 17, no. 3, S. 549—558.
- Hilprecht, H. V., Grabungen in der Nähe von Saida s. Deutsche Literaturzeitung 1901, Nr. 48, Sp. 3030 f. (Makridi Bey hat 4—5 Kil. nördlich vom alten Sidon die Ruinen eines Eschmuntempels ausgegraben. Dabei sind 5 Inschriften, darunter eine des Erbauers des Tempels, des ברעשחרת, Enkels des Eschmunazar, gefunden worden. Leider sind die beiden grössten beschädigt worden, da Makridi Bey bedauerlicher Weise auf den Einfall gerathen ist, sie als Platten aus

- dem Stein zu schneiden. Hilprecht theilt die sechszeilige Baninschrift des $\text{בְּרֵשֶׁת הַיָּמִים}$ in Transcription mit.)
- Hogg, Hope W., North-Semitic Epigraphy s. *AJSL*. XVIII, S. 1—8 (1901). [Zu Lidzbarski, Handbuch.]
- Johnston, C., The Marburg collection of Cypriote antiquities [in Baktimore] s. *JAOS*. XXII, 1901, S. 18—19.
- Jaussen, A., et Vincent, H., Notes d'épigraphie palestinienne s. *Rev. bibl.* 10 (1901), 4, S. 570—580 (26 Nummern, no. 2—21. 23. 26 griechisch, no. 1 $\text{בְּרֵשֶׁת הַיָּמִים}$ auf einem Pflasterstein, Hof im Haus des Scheichs von Salchad; no. 22, Coll. Ustinow, marmorne Grabplatte mit syrischer Inschrift; no. 24 Coll. Ustinow, hebräisches Siegel מִלְכָּא ; no. 25 Coll. Ustinow, Thonplaquette, gefunden zu Kh. Simsin zwischen Umm-Lâqis u. Gaza mit Keilschrift u. phönizischen Buchstaben, zweifelhafter Echtheit.)
- Lagrange, M. J., L'inscription de Méša s. *Rev. bibl.* 10 (1901), 4, S. 522—545.
- † Müller, D. H., u. Sellin, E., Die hebräische Mosaikinschrift von Kafr Kenna, mit 1 Tafel. Wien 1901.
- Schwab, M., Inscriptions hébraïques en Bretagne s. *RÉJ.* t. 43, no. 85 (juill.-sept. 01), S. 117—122.
- † Rouvier, J., La Numismatique des villes de Phénicie. Athen 1900.
- † van Berchem, M., Matériaux pour un „Corpus inscriptionum Arabicarum“. 1^{re} partie, Égypte, fasc. 3. Paris 1900. 4^o.
- † Vogüé, M. de, Répertoire d'épigraphie sémitique t. 1, livr. 2. Paris 1901. 8^o.
- † Weber, O., Eine neue minäische Inschrift (G. 1302) nebst histor. Einleitung über das Alter des min. Reiches. München 1900. 43 S. 8^o. (Diss.)
-
- † Abbott, T. K., Catalogue of the mss. in the library of Trinity College, Dublin, to which is added a list of the Fagel collection of maps in the same library. Dublin 1901.
- † Browne, E. G., Hand-list of the Muhammadan manuscripts ... in the library of the University of Cambridge. New York 1900. XVII, 446 S. 8^o.
- † Falk, Fr., Bibelstudien. Bibelhandschriften u. Bibeldrucke in Mainz vom 8. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Mainz 1901. VI, 336 S. 8^o.
- Hirschfeld, H., Descriptive catalogue of Hebrew Mss. of the Montefiore Library s. *JQR.* vol. 14, no. 53 (oct. 01), S. 159—196.
- Lewis, A. S., A Remarkable Palimpsest s. *The Expos. Tim.* 13, no. 2 (nov. 01), S. 55—57. (Mit sehr buntem Inhalt; ausser syrischen Resten des Protevangelium Jacobi, Mar Jacob, der Peschita, kufischen Koranfragmenten etc. ein Stückchen einer Uncialhandschrift der LXX Gen. 40, 3. 4, mit der Lesart ἀρχιμαγείρω für ἀρχιδεσμοφύλακι , und v. 6. 7. Am Rande Varianten aus 'A und Σ gleichfalls in Uncialschrift.)
- Mercati, G., Per la storia esterna dei codici Marchaliano e Claramontano s. *Rev. bibl.* 10 (1901), 4, 580—588.
- Skinner, J., Notes on a newly acquired Samaritan manuscript s. *JQR.* 14, no. 53 (oct. 01), S. 26—36. (Von Mrs. Lewis u. Mrs. Gibson im Sommer 1900 zu Jerusalem erworben, jetzt dem Westminster College in Cambridge gehörig, Pergament, 308 Blätter, 10 $\frac{1}{4}$ Zoll breit, 15 $\frac{1}{4}$ Zoll hoch, Anfang des 16. Jahrh.)

Rahlf's, A., Die Berliner Handschrift des sahidischen Psalters herausgg. Mit 3 Lichtdrucktafeln. Berlin 1901. 154 S. 4°. (Abhandl. d. GGW., phil.-hist. Cl., N. F. Bd. 4, no. 4.)

† Taylor, C., Hebrew-Greek Cairo Genizah Palimpsests from the Taylor-Schechter collection. New York 1901. VI, 96, 11 S. 4°.

† Wright, W., Catalogue of Syriac MSS., preserved in library of university of Cambridge. With an introd. and append. by S. A. Cook. London 1901. 2 vols. 1320 S. 8°.

Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete. — Band XV, 2.—4. Heft. (Juli 1901.) — Littmann, E., Die äthiopischen Handschriften im griechischen Kloster zu Jerusalem. — Thureau-Dangin, Fr., L'ordre des signes dans Sb. — Kugler, F. X., Zur Erklärung der Babylonischen Mondtafeln. — Jensen, P., Kiš. — Streck, M., Das Gebiet der heutigen Landschaften Armenien, Kurdistan und Westpersien nach den babylonisch-assyrischen Keilinschriften. — Sprechsaal: Kugler, F. X., Astronomische Masse der Chaldäer. — Fraenkel, S., Miscellen. 1. Πάλημρα. — 2. . — 3. . — Brockelmann, C., Das assyrische l. — Spiegelberg, W., Puaima (Puayama), König von Pi-in-ti-ti. — Oefeke, F. v., Zur assyrischen Medicin und Naturwissenschaft. — Bezold, Anführendes  im Aethiopischen. — Thureau-Dangin, Fr., L'ordre des signes dans Sb. Note additionnelle. — Recensionen.

† Cuneiform texts from Babylonian tablets etc. in the British Museum. Part IX. X. XI. London 1900. IV, IV, V pp., 150 Taff. 4°.

† Babylonian cuneiform texts in the British Museum. Fasc. 12. 13. London 1901.

† Assyrian and Babylonian Literature; selected translations, with a critical introduction by R. J. Harper. New York 1901. XCI, 462 S. 8°.

Barton, G. A., Notes on an archaic inscription published by Father Scheil [*Recueil de Travaux* XXII, 4, S. 149 ff.] s. JAOS. XXII, 1901, S. 126—128.

Barton, G. A., Some notes on the Blau monuments, s. JAOS. XXII, 1901, S. 118—125.

Barton, G. A., An androgynous Babylonian divinity s. JAOS. XXI, 1900, S. 185—187.

Boissier, A., Documents Assyriens relatifs à la Magie s. PSBA. vol. 23, 3, S. 114—130.

† Boissier, A., Note sur un nouveau document babylonien se rapportant à l'extispicine. Genève 1901. 13 S. 8°.

† Boscawen, W. St. Ch., Explorations at Susa s. As. Quart. Rev. 1901, oct., S. 330—356.

† Boscawen, W. St. Ch., A Babylonian talisman s. Bab. and Or. Rec. IX, 3, S. 67 f.

Boutflower, C., A not uncommon rendering of the word *Īkallu* s. AJSL. XVII, S. 244—249 (1901).

Brown jr., R., A Greek Circle of late showing Euphratean Influence s. PSBA. vol. 23, 4/5, S. 255—257.

Burkitt, F. C., Note on the Wisdom of the Chaldeans s. PSBA. vol. 23, 2, S. 77 f.

Delattre, A. J., Quelques Lettres Assyriennes (cont. from vol. 22, part 8) s. PSBA. vol. 23, 2, S. 50—71.

- † Delitzsch, F., Assyrische Lesestücke mit grammatischen Tabellen und vollständigem Glossar. 4. Aufl. 2. Hälfte. Leipzig 1900. XII, 89 S. 4°. (Assyr. Bibl. XVI.)
- † Delitzsch, F., Esagila, das babylonische Pantheon s. Mittheil. der Deutschen Orientgesellschaft zu Berlin, Dec. 1900 bis Febr. 1901, No. 7, S. 2—10.
- † Fossey, C., Syllabaire cunéiforme. Paris 1901. 4°.
- † Fowler, H. N., Archaeological news. News of excavations. Babylonia and Assyria s. Am. Journ. of Arch. 4 (1900), S. 244 f., 341. 481—484. 5 (1901), S. 85—87.
- † Ermoni, V., La bible et l'assyriologie s. Ann. de Philos. Chrét. 1901. août-sept., S. 575—601.
- Gray, C. D., Some unpublished religious texts of Šamaš s. AJSL. XVII, S. 221—243 (1901).
- † Gray, C. D., Šamaš: religious texts classified in the British Museum catalogue as hymns, prayers, and incantations; with 20 plates of texts hitherto unpublished and a transliteration and translation of K. 3182. Chicago 1901. XXIV, 20 S. 8°.
- Gray, L. H., Stylistic parallels between the Assyro-Babylonian and the Old Persian inscriptions s. AJSL. XVII, S. 151—159 (1901).
- Gray, C. D., A Hymn to Šamaš s. AJSL. XVII, S. 129—145 (1901). [Autographirte Texte nebst Umschrift und Uebersetzung.]
- Grimm, K. J., The polychrome lion recently found in Babylon s. JAOS. XXII, 1901, S. 27—34.
- † Harper, R. F., Assyrian and Babylonian letters belonging to the Kouyunjik Collections of the Brit. Mus. Part V. London 1900. XVI, 121 S. 8°.
- † Harper, R. F., Assyrian and Babylonian letters belonging to the Kouyunjik collections of the British Museum. Chicago 1901. (5 vols.)
- † Halévy, J., Le sumérisme et l'histoire babylonienne. Paris 1901. 153 S. 8°.
- Haupt, P., The beginning of the Babylonian Nimrod Epic s. JAOS. XXIII, 1901, S. 7—12.
- † Hommel, F., Aufsätze u. Abhandlungen. III, 1. Vier neue arabische Landschaftsnamen im A. T. — Das babylon. Weltbild. — Die Astronomie der alten Chaldäer. München 1901. 8°.
- Jackson, A. V. W., The religion of the Achaemenian kings. First series: the religion, according to the inscriptions s. JAOS. XXI, 1900, S. 160—177. [Dazu Anhang.]
- Gray, L. H., The religion of the Achaemenians according to their non-Iranian inscriptions S. 177—184.
- † Jensen, P., Assyrisch-babylonische Mythen u. Epen. 2. Hlfte, 2. Lfg. Berlin 1901. S. 465—588. 8°. (= Keilinschriftl. Bibl. VI, 1.)
- Johnston, C., Letter of Šamaš-šum-ukin to Sardanapalus s. AJSL. XVII, S. 146—150 (1901).
- Johnston, C., The fall of Nineveh s. JAOS. XXII, 1901, S. 20—22.
- Johnston, C., Two Assyrian words hitherto unexplained [*da'ālu*, *šūli*] s. JAOS. XXII, 1901, S. 23—26.
- † King, L. W., Assyrian Language. Easy Lessons in the Cuneiform Inscriptions. London 1901. 232 S. 8°.
- † Lehmann, C. F., Armenien u. Mesopotamien in Altertum u. Gegenwart s. Verhandlungen der Abteil. Berlin-Charlottenburg der Deutsch. Kolonial-Gesellschaft 1900/01, Heft 4, S. 84—103.

- † Loisy, A., *Les mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse*. Paris 1901. XIV, 214 S. 80.
- † The letters and inscriptions of Hammurabi, king of Babylonian about B.C. 2200, to which are added a series of letters of other kings of the First Dynasty of Babylon. The original Babylon texts, edited from tablets in the British Museum, with English translations, summaries of contents, etc. by L. W. King. Vol. II. Babylonian texts, continued. Vol. III. English translations. London 1900. XVIII, 1, LXXI, 335, 107 S. 80. (= Luzac's Semitic Text and Translation Series, vol. III. VIII.)
- † Mély, F. de, *La tour de Babel en 355 après J. C.* s. Rev. archéol. 1900, II, S. 412—421.
- † Mengedocht, H. W., *Inscription of Nabu-pal-iddina, king of Babylon, B. C. 883—852*, translated s. Bab. and Or. Rec. 9, no. 1, S. 16—20. no. 2, S. 30—35.
- † Oefele, F. v., *Ein Handbuch der Prognostik in Keilschrift* s. Deutsche med. Presse 1901, No. 3.
- † Oefele, F. v., *Diätetisches Handbuch der Bibliothek Sardanapals* s. Zeitschr. f. diät. Therapie 1901.
- Oppert, Sogdien, roi des Perses. Un faux précieux s. Compt. rend. Ac. des Inscr. et bell. lettr. 1901 (mai-juin), S. 482—493.
- Pinches, Th. G., *Assyriological Gleanings*. II. (5 plates) s. PSBA. vol. 23, 4/5, S. 188—210.
- Price, J. M., *Notes on the pantheon of the Gudean cylinders* s. AJSL. XVII, S. 47—53 (1900).
- Prince, J. D., *The unilingual inscriptions K. 138 and K. 3232* s. JAOS. XXI, 1900, S. 1—22.
- † Radau, H., *Early Babylonian History, down to the end of the fourth dynasty of Ur: To which is appended an account of the E. A. Hoffmann collection of Babylonian tablets in the General Theological Seminary*. New York. New York 1900. XIX, 452 S. 40.
- Sayce, A. H., *Fresh Contribution to the Decipherment of the Vannic Inscriptions* s. JRAS. 1901, oct., S. 645—660.
- † Sandalgian, J., *Les inscriptions cunéiformes urartiques*. Venise 1900. 80.
- † Scheil, V., et Fossey, C., *Grammaire assyrienne*. Paris 1901. 80.
- Scheil, V., *Empreintes Achéménides* s. Rev. bibl. 10 (1901), 4, S. 567—570. (Darunter zwei mit altaramäischer Legende, von Scheil מלך שר und מלך שר gelesen.)
- † Scheichl, F., *Die Duldung in Babylonien, Assyrien, Persien und China. Drei Kulturbilder*. Gotha 1901. IV, 168 S. 80.
- Schrader, Ed., *Die Keilinschriften u. das A. T.* 3. Aufl. mit Ausdehnung auf die Apokryphen, Pseudoepigraphen und das N. T. neu bearbeitet von H. Zimmern und H. Winckler. I. Hälfte. Berlin 1902. VIII, 342 S. 80.
- Thompson, R. C., *R. F. Harper's Assyrian and Babylonian Letters* s. AJSL. XVII, S. 160—167 (1901).
- Thompson, R. C., *Craig's Astrological-Astronomical Texts* s. AJSL. XVII, S. 107—115 (1901).
- Thureau-Dangin, Fr., *La Famille et la cour d'un dieu chaldéen* s. Rev. d'hist. et de litt. rel. VI, 6 (nov.-déc. 01), S. 481—494.
- † Toscanne, P., *Les cylindres de Gudea, publ. dans leur forme archaïque: cylindre B, C et D*. Paris 1901. 80.

- Warren, W. F., Babylonian and pre-Babylonian cosmology s. JAOS. XXII, 1901, S. 138—144.
- † Winckler, H., Die Weltanschauung des alten Orients s. Preuss. Jahrb. 1901, S. 224—275.
- Winckler, H., Himmels- u. Weltenbild der Babylonier als Grundlage der Weltanschauung und Mythologie aller Völker. Mit 3 Abbild. Leipzig 1901. 63 S. 80. (= Der alte Orient 3, 2/3.)
-
- † Les Bas-reliefs de Kom el-Chougafa, publ. p. la Société archéol. d'Alexandrie. Le Caire 1901. 80.
- † Bissing, F. W. v., Ein thebanischer Grabfund aus dem Anfang des neuen Reichs. 2. Lfg. Berlin 1901. 3 farb. Taff. Fol.
- Breasted, J. H., Varia. 1. Supplementary. 2 Three Obscure Phrases s. PSBA. vol. 23, 4/5, S. 236—243.
- Breasted, J. H., The Wadi Halfa Stela of Senwosret I (3 plates) s. PSBA. vol. 23, 4/5, S. 230—235.
- † Catalogue général des antiquités égyptiennes du musée du Caire. T. I. Ostraca. Par M. G. Daressy. Le Caire et Leipzig 1901. 114 S. Fol.
- † Catalogue général des antiquités égyptiennes du musée du Caire. T. II. Metallgefässe. Von Fr. W. v. Bissing. Wien u. Leipzig 1901. XVII, 80 S. Mit Abbild. u. 3 Taf. Fol.
- † de Bock, W., Matériaux pour servir à l'archéologie de l'Égypte chrétienne. 2 vols. St. Petersburg 1901. II, 94 S. Fol. (Mit Atlas.)
- Dennis, J. T., An early Egyptian cylinder s. JAOS. XXII, 1901. S. 76—77.
- Dennis, J. T., A rare royal cartouche s. JAOS. XXII, 1901, S. 78.
- Foucart, G., Sur le culte des statues funéraires dans l'ancienne Égypte. 1. L'inventaire du temple de Kahoun et la statue royale de Dashour s. Rev. de l'hist. des rel. t. 44, 1, S. 40—61.
- † Fouilles autour de la pyramide d'Ounas par A. Barsanti et G. Maspero. Fasc. 1. Le Caire 1900. 80.
- † Gladstone, J. H., Gold used by the Ancient Egyptians s. Chemical News, vol. 83, no. 2140, 11. Jan.
- Mrs. Grenfell, Note on Scarab No. 384, in Mr. J. Ward's Collection s. PSBA. vol. 23, 3, S. 139—141.
- Griffith, F. Ll., The Fraser Scarabs s. PSBA. vol. 23, 3, S. 137—139.
- Griffith, F. Ll., Chronological Value of Egyptian Words in the Bible s. PSBA. vol. 23, 2, S. 72—77.
- Hebbelynck, A., Les Mystères des Lettres Grecques s. Le Muséon 1901 (2, 1), S. 1—33. (Kopt.)
- Legge, F., The Names of Demons in the Magic Papyri s. PSBA. vol. 23, part 2, S. 41—49.
- † Maspero, G., Sur une découverte récente de M. Legrain au temple de Phtah. Le Caire 1900. 80.
- † Maspero, G., Rapport sur les fouilles exécutées par le Service des Antiquités, de novembre 1897 à juin 1900. Le Caire 1901. 80.
- Newberry, P. E., Extracts from my Notebooks (IV) (plate) s. PSBA. vol. 23, 4/5, S. 218—224.
- † Oefele, F. v., Die Medicin der ägypt. Papyri und die der Keilschrift-cultur s. Janus 1901, S. 58f.
- Read, F. W., and Bryant, A. C., A Mythological Text from Memphis (plate) s. PSBA. vol. 23, 4/5, S. 160—187.

- Sayce, A. H., Notes on 1. The Hyksos. 2. The Hittite Inscriptions. 3. The Arzana Letters. 4. Kandaules of Lydia s. PSBA. vol. 23, 3, S. 95—113.
- Sayce, A. H., Greek Ostraka from Egypt s. PSBA. vol. 23, 4/5, S. 211—217.
- Spiegelberg, W., Contribution to the Second Tale of Khamuas s. PSBA. vol. 23, 4/5, S. 252—254.
- St. Clair, Pasht and the Sed festival s. PSBA. vol. 23, 4/5, S. 225—229.
- † Urkunden, ägyptische, aus dem königl. Museum zu Berlin, hrsg. v. d. Generalverwaltung. Griechische Urkunden. 3. Bd. 7. Heft. Berlin 1901. 40.
- Ward, J., Collection of Scarabs (4 plates) s. PSBA. vol. 23, 2, S. 79—91.
- Weigall, A., An Inscribed Disk of 22nd Dynasty s. PSBA. vol. 23, 4/5, S. 259 f.
- Whyte, E. T., Egyptian Painter's Palette of Wood (Plate) s. PSBA. vol. 23, 3, S. 130 f.
- Whyte, E. T., Palette (plate) s. PSBA. vol. 23, 4/5, S. 257 f.
- Wiedemann, A., Egyptian Notes s. PSBA. vol. 23, 4/5, S. 248—251.
- Rituel Copte du Baptême et du Mariage par V. Ermoni (suite) s. Rev. de l'Or. chrét. 1901, 3, S. 453—469.
- † Lacau, P., Textes de l'Ancien Testament en copte sahidique. Paris 1901. 24 S. 80.
- Die Berliner Handschrift des sahidischen Psalters, hrsg. v. A. Rahlf. Berlin 1901. 154 S. mit 3 Lichtdr.-Taf. (= Abhandl. d. GWG., phil.-hist. Cl., N. F. IV, 4.)

The Jewish Encyclopaedia a descriptive record of the history, religion, literature, and customs of the Jewish people from the earliest times to the present day, under the direction of C. Adler, G. Deutsch, L. Ginsberg, R. Gottheil, J. Jacobs, M. Jastrow, M. Jastrow, K. Kohler, F. de Sola Mendes, J. Singer, H. Toy. Vol. I Aach-Apocalyptic Literature. New York and London. XXXVIII, 605, XXXVII S. 80.

פירי אבות. Die Sprüche der Väter. Ein ethischer Mischna-Traktat hrsg. u. erkl. v. H. L. Strack. 3. Aufl. Leipzig 1901. 58 S. 80.

† Taylor, C., Appendix to Sayings of the Jewish Fathers, containing a catalogue of MSS. and notes of the text of Aboth. New York 1900. vi, 183 S. 80.

† ישיבת ישראל. Herausgeg. v. Israel ben Abraham Jezdi (יזרי). Jerusalem 5661 (hebr.), vgl. Bacher, W., Ein hebräisch-persisches Liederbuch s. JQR. vol. 14, no. 53 (oct. 01), S. 116—128.

† Bacher, W., Die Gelehrten von Caesarea s. Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judenth. 1901, 5—7, S. 298—310.

† Beer, B., Abraham liv efter de jødiske sagas skildring. København 1901. 144 S. 80.

† Behrens, S., Mose ben Maimūni's Mischnah-Kommentar zum Traktat Megillah nebst d. hebr. Uebers. des Josef ibn Al-Fawwal. Breslau 1901. 19 S. 80. (Diss.)

Büchler, Ad., Les Dosithéens dans le Midrasch. L'interdit prononcé contre les Samaritains dans les Pirké de R. Eliezer s. REJ. t. 43, no. 85 (juill.-sept. 01), S. 50—71.

- † Ehrlich, A. B., *Mikrá ki-pheschutó. Scholien u. krit. Bemerkungen zu den heiligen Schriften der Hebräer. 3. Theil. Die Propheten.* Berlin 1901. vi, 519 S. 8°. (Hebr.)
- Engelkemper, W., *Die Vorrede Saadja Gaons zu seiner arab. Uebersetzung des Pentateuch s. Theol. Quart. 1901, 4, S. 529—554.*
- Goldziher, L., *Mélanges judéo-arabes s. REJ. t. 43, no. 85 (juill.-sept. 01), S. 1—14.*
- Gottheil, J. H., *Gleanings from Spanish and Portuguese Archives s. JQR, vol. 14, no. 53 (oct. 01), S. 80—95.*
- † Grünbaum, M., *Gesammelte Aufsätze zur Sprach- und Sagenkunde.* Herausgeg. von F. Perles. Berlin 1901. xviii, 600 S. 8°.
- † Karppe, S., *Étude sur les origines et la nature du Zohar, précédée d'une étude sur l'Histoire de la Kabbala.* Paris 1901. 8°.
- † Lazarus, M., *Ethics of Judaism. Translated by Henriette Sodd.* Part 1. Philadelphia 1900. x, 309 S. Part 2. 1901. v, 501 S. 12°.
- † Margei, M., *Der Segen Jacobs, Midr. Bereschith rabba. Par. 94, 4—20. 99, 1—4 übers. u. krit. behandelt.* Bern 1900. 82 S. 8°. (Diss.)
- † Mielsiner, M., *Jewish Law of Marriage and Divorce in ancient and modern times, and its relation to the law of the State. Revised edition.* New York 1901. 150 S. 8°.
- † *Rituel du judaïsme. Traduit pour la première fois sur l'original chaldéo-rabbinique par A. Neviasky.* Paris 1901. 96 S. 8°.
- Porges, N., *Zu Schechter's neuestem Geniza-Funde s. JQR. vol. 14, no. 53 (oct. 01), S. 129—133.*
- Poznański, S., *Zu Hai Gaons Kitáb al-Háwi s. ZDMG. 55, 4, S. 597—604.*
- Schechter, S., *Geniza Specimens. Saadyana s. JQR. vol. 14, no. 53 (oct. 01), S. 37—63.*
- Seligsohn, M., *Azharot judéo-persanes s. REJ. t. 43, no. 85 (juill.-sept. 01), S. 101—116.*
-
- † *Tetraevangelium sanctum juxta simplicem Syrorum versionem ad fidem codd., Massorae, editionum denuo recognitum auxit, digessit, ed. G. H. Gwilliam. Acced. capitulorum notatio, concordiarum tabulae, translatio lat., annotationes.* Oxonii 1901. 4°.
- † Harris, J. Rendel, *Gospel of the Twelve Apostles, &c., ed. from a Syriac MS. with translation and introduction.* New York 1900. xxxix, 21 S. 8°.
- An Entire Syriac Text of the 'Apostolic Church Order'. By J. P. Arendzen s. *JThSt.* vol. 3, no. 9, S. 59—80.
- † Baumstark, A., *Eine syrische Weltgeschichte des 7. Jahrh. s. Röm. Quart. 01, 3, S. 273—280.*
- † Burkitt, F. C., *S. Ephraim's quotations from the Gospel.* Cambridge 1901. xi, 91 S. 8°. (= *Texts and Studies* VII, 2.)
- Burkitt, F. C., *Another Indication of the Syriac Origin of the Acts of Thomas s. JThSt. vol. 3, no. 9, S. 94f.*
- † Gismondi, A. H., *Linguae syriacae grammatica et chrestomathia c. glossario.* Ed. II. Berythi 1900. 8.
- † *Lexicon Syriacum auctore Hassano Bar Bahlule ed. R. Duval. Fasc. 6.* Paris 1901. 4°.
- Jacob, B., *Zu Friedrich Schulthess' Besprechung S. 337ff. s. ZDMG. 55, 4, S. 592—596.*

- † Lewis, Agnes Smith, and Gibson, Margaret Dunlop, *Palestinian Syriac Texts from palimpsest fragments in the Taylor-Schechter collection*. New York 1900. XXI, 111 S. 4°. (Cambridge Univ.-Press Series.)
- Nöldeke, Th., *Ueber einige edessenische Märtyrerakten*. Strassburg 1901. 10 S. 8°. (S.-A. aus: Strassburger Festschrift zur 46. Versammlung deutscher Philol.)
- Oussani, G., *The modern Chaldeans and Nestorians and the study of Syriac among them* s. JAOS. XXII, 1901, S. 79—96.
- † Weyl, M., *Das zweite Josephs-Gedicht von Narses*. Nach 2 Handschriften der kgl. Bibl. zu Berlin. Giessen 1901. 69 S. 8°. (Diss.)
- Strack, H. L., *Grammatik des Biblisch-Aramäischen mit den nach Handschriften berichtigten Texten und einem Wörterbuch*. Leipzig 1901. 40, 60* S. 8.
-
- † Abou-Othman Said b. Abdallah el-Tlemsani et Mendasi, *L'Aqiqa*. Publ. avec trad. franç. et notes p. Faure-Biguet. Alger 1901. 122 S. 8°.
- † Abu Firas-Diwan. Beirut 1900. 160 S. 8°.
- † El-Ahkâm es-Soulhâniya. *Traité de droit public musulman d'Abou'l-Hassan Ali ibn-Mohammed ibn-Habib el-Mâwerdi*; traduit et annoté d'après les sources orientales par Comte Léon Ostrog. Paris 1900/1. Fasc. I. 2. 8.
- Amedroz, H. P., *Three Years of Buwaihîd Rule in Baghdad*, A. H. 389—393. Being a fragment of the History of Hilâl-aş-Şabî († A. H. 448) from a MS. in the Library of the British Museum (Add. 19, 360) s. JRAS. 1901, oct., S. 749—786.
- † *Annales quos scripsit Abu Djafer Mohammed ibn Djarîr Al-Tabari cum aliis edidit J. de Goeje*. Introductio. Leiden 1901. 8°. (S.-A.)
- Derenbourg, Hartwig, *Livre intitulé Laisa, sur les exceptions de la langue Arabe*, par Ibn Khâlouya dit Ibn Khâlawaihi. Texte Arabe publié d'après le manuscrit unique du British Museum s. AJSL. XVIII, 36—51 (1901). [Fortsetzung; s. Hebraica X, 88—105, AJSL. XIV, 81 93, XV, 33—41, 215—223.]
- Goldziher, I., *Spottnamen der ersten Chalifen bei den Sch'îten* s. WZKM. 15, 4, S. 321—334.
- Huart, Cl., *Le véritable auteur du livre de la création et de l'histoire* Journ. As. 9. sér. t. 18, 1 (juill.-août 01), S. 16—21.
- † Huart, Cl., *Histoire de Bagdad depuis la domination des Khans mogols jusqu'au massacre des Mamlouks*. Paris 1901. Avec 2 pl.
- † Jacob, G., *Schattenspiel-Bibliographie*. Erlangen 1901.
- † *Le Livre de la Création et de l'Histoire d'Abou-Zéïd Ahmed ben Sahl el-Balkhi*, publié et traduit d'après le Manuscrit de Constantinople par Cl. Huart. T. 2. Paris 1901. X, 220, 171 S. 8°. (= Publ. de l'École des Langues Or. Vivantes, 4. sér. vol. 17.)
- Littmann, E., *Zu Cl. Huart's Bemerkungen* s. ZDMG. 55, 7, S. 605 f.
- Macdonald, D. B., *Emotional Religion in Islam as affected by Music and Singing*. Being a Translation of a Book of the Ihya' 'Ulûm ad-Dîn of al-Ghazzâlî with Analysis, Annotation, and Appendices s. JQRS. 1901, oct., S. 705—748.
- † Maqrizi, *Description topographique et historique de l'Égypte* traduit par U. Bouriant. 2^e partie. Paris 1900. 4°.
- † Möller, E., *Beiträge zur Mahdilehre des Islams*. Basel 1901. 25 S. 8°. (Diss.)

- † Muhammad Ibn Dānijal, Al-Mutaijam, ein altarabisches Schauspiel für die Schattenbühne bestimmt. Erste Mitteilung über das Werk von G. Jacob. Erlangen 1901.
- Le Taqrīb de En-Nawawī, traduit et annoté par M. Marçais s. Journ. As. 9. sér., t. 18, no. 1 (juill.-août), S. 41—146 (fin.).
- Nestle, Eb., Hillit u. Millit s. ZDMG. 55, 4, S. 692.
- Nestle, E., Pinehas-Manšur s. ZDMG. 55, 4, S. 701.
- Nöldeke, Th., Zur Geschichte der Omajjaden s. ZDMG. 55, 4, S. 683—691.
- Oussani, G., The Arabic dialect of Baghdād s. JAOS. XXII, 1901, S. 97—114.
- Schwally, F., Zur ältesten Bangeschichte der Moschee des 'Amr in Alt-Kairo s. Strassburger Festschrift zur 46. Versammlung deutscher Phil. Strassburg 1901. S. 109—115.
- † M. Seligsohn, Le Diwān de Ṭarafa ibn Al-'Abd Al Bakrī. Paris 1901.
- † Tarikh es-S udān, traduit de l'arabe par O. Houdas. Paris 1900. 80.
- Watson, V. S., Arabic version of the Epistle of Dionysius the Areopagite to Timothy s. AJSL. XVI, S. 225—241 (1900).
- Weir, T. H., Translation of an Arabic Manuscript in the Hunterian Collection, Glasgow University s. JRAS. 1901, oct., S. 809—826.
- † Zwemer, S. M., Arabia, the cradle of Islam: studies in the geography, people, and politics of the Peninsula, with an account of Islam and mission-work. New York and Chicago 1900. 434 S. 80.
-
- † Weymann, K. F., Die äthiopische und arabische Uebersetzung des Pseudocallisthenes. Eine literar.-kritische Untersuchung. Kirchhain N.-L., 1901.
- Charles, R. H., Ascension of Isaiah; translated from the Ethiopic version, which together with the new Greek fragments, the Latin versions, and the Latin translation of the Slavonic, is published in full; with introd., notes, and indices. New York 1900. LXXIII, 155 S. 120.
- Goodspeed, E. J., The Book of Thekla s. AJSL. XVII, S. 65—95 (1901). [Aethiopischer Text nach zwei Handschriften im Brit. Museum; Uebersetzung.]

Die Massora der östlichen und westlichen Syrer in ihren Angaben zum Buche Ruth nach fünf Handschriften.

Von Lic. Dr. G. Diettrich.

Abkürzungen.

- A — Mus. Brit. Add. 12138 (Saec. IX) nestorianisch.
 C — Mus. Brit. Add. 7183 (Saec. XI—XII) }
 E — Mus. Brit. Add. 14684 (Saec. XII) } jakobitisch.
 V — Rom, Vatic. Syr. No. 152 (Saec. X)
 W — Paris, Bibl. Nat. Syr. No. 64 (Saec. XI)
 P — Londoner Polyglotte, London 1657.
 Brockelm. — C. Brockelmann, Lexicon Syriacum, Berlin 1895.
 N. — Th. Nöldeke, kurzgefasste syr. Grammatik, Leipzig, 1880.
 Diettr. — G. Diettrich, die Massorah der östl. und westl. Syrer in ihren Angaben zum Propheten Jesaja, London 1890.

NB: Die ausführlichste Beschreibung der Codd. ACE siehe Diettr. l. c. pag. XI ff. und XXVI ff., die des Cod. V siehe Nic. Wiseman, horae syr. Rom. 1828 pag. 161—93 und die des Cod. W siehe Martin, Tradition Karkaphienne ou la Massore chez les Syriens, Journal Asiatique 1869 pag. 280—84.

ܐܘܬܐܪܬܐ ܕܥܡܝܢܐ

ܡܝܢ ܡܠܟܐ ܕܡܕܢܚܐ ܕܡܕܢܚܐ.

Cap. I.

ܐܘܬܐܪܬܐ ܕܥܡܝܢܐ ܕܥܡܝܢܐ ܕܥܡܝܢܐ ܕܥܡܝܢܐ ܕܥܡܝܢܐ v. 1.

ܐܘܬܐܪܬܐ ܕܥܡܝܢܐ ܕܥܡܝܢܐ ܕܥܡܝܢܐ ܕܥܡܝܢܐ ܕܥܡܝܢܐ v. 2.

Die Lesarten der jakobitischen Codices (incl. P).

I, 2^a: C dasselbe (ܡܠܟܐ), VW ܡܠܟܐ, P ܡܠܟܐ, E fehlt. 2^b: VW ܡܠܟܐ = et mulier ejus (wollen also wohl ܡܠܟܐ ausfallen lassen), P ܡܠܟܐ, CE fehlen.

- פועמיהו פתעו. חכע. * חכע. * אפתא. *
 מ. חב. חיער פסעו. * ..
 v. 4. מפתח חכע. יקל מפתח. * .. מענה פסא. *
 חכע. * מענה פסא. * חכע. *
 v. 7. פנפ. מ. אדל. מפתח. * .. מפתח. * ..
 v. 8. מעפיע ריח. * חכע. * חכע. * ..
 א. פ. * חכע. * חכע. * חכע. * ..
 v. 9. מפתח. * חכע. * חכע. * ..
 v. 11. חכע. * חכע. * חכע. * ..
 ב. חכע. * חכע. * חכע. * ..
 v. 13. מפתח. * חכע. * חכע. * ..
 חכע. * חכע. * חכע. * ..
 חכע. * חכע. * חכע. * ..
 v. 14. מענה. * חכע. * חכע. * ..
 v. 15. מפתח. * חכע. * חכע. * ..
 v. 16. חכע. * חכע. * חכע. * ..
 v. 17. חכע. * חכע. * חכע. * ..

2^c: C^p dasselbe, C^mVW חכע, C^m ausserdem noch חכע, E fehlt. 2^d: C^p(P'p') dasselbe, C^mVW חכע, C^m ausserdem noch חכע, E fehlt. 2^e: P' חכע CEVW fehlen. 2f: P' חכע cfr. N § 43 E, CEVW fehlen. 4^a: P' חכע, CEVW fehlen, doch cfr. v. 21. 4^b: C' חכע, VW חכע E fehlt, P lässt im Ungewissen. 8^a: P' חכע = et ite, beachte ausserdem den Vollvokal unter חכע; CEVW fehlen. 9^a: P' חכע (Peal), CEVW fehlen. 11^a: P' nur חכע, CEVW fehlen. 13^a: P' חכע (sing.) = חכע, CEVW fehlen.

- וְאֵלֶּיךָ יָבֹא בְּעֵינֶיךָ מִלֵּי וְשִׁלָּהּ אֵלֶיךָ יָבֹא
 וְאֵלֶיךָ בֵּי מִן מִלָּתָהּ וְשִׁלָּהּ וְשִׁלָּהּ.
 v. 12. בְּעֵינֶיךָ שִׁלָּהּ אֵלֶיךָ וְשִׁלָּהּ..
 v. 13. וְשִׁלָּהּ חֵן. וְשִׁלָּהּ וְשִׁלָּהּ וְשִׁלָּהּ חֵן.
 מִיָּבֹא אֵלֶיךָ בְּעֵינֶיךָ חֵן וְשִׁלָּהּ.
 וְשִׁלָּהּ אֵלֶיךָ אֵלֶיךָ מִן מִלָּתָהּ..
 v. 14. וְשִׁלָּהּ חֵן וְשִׁלָּהּ.. וְשִׁלָּהּ וְשִׁלָּהּ וְשִׁלָּהּ.
 v. 15. וְשִׁלָּהּ חֵן וְשִׁלָּהּ וְשִׁלָּהּ.
 v. 16. וְשִׁלָּהּ חֵן וְשִׁלָּהּ חֵן וְשִׁלָּהּ.
 v. 17. וְשִׁלָּהּ חֵן וְשִׁלָּהּ חֵן וְשִׁלָּהּ.
 חֵן וְשִׁלָּהּ.
 v. 18. וְשִׁלָּהּ חֵן וְשִׁלָּהּ חֵן וְשִׁלָּהּ.
 v. 19. וְשִׁלָּהּ חֵן וְשִׁלָּהּ חֵן וְשִׁלָּהּ.
 וְשִׁלָּהּ חֵן וְשִׁלָּהּ חֵן וְשִׁלָּהּ.
 חֵן וְשִׁלָּהּ.

9^a: P 'ע' = Adjektiv; E fehlt, zu CVW cfr. 9^c. 9^b: CVW das-
 selbe, P 'ע' wie N. § 176D. 9^c: Ausserdem bemerke, dass C(VW)
 folgende Lesarten bieten: וְשִׁלָּהּ (vade, et si
 sitiveris, (vade) bibe; P dieselbe Wortfolge wie A; E fehlt. 9d: P
 ע' = ex aquis, CEVW fehlen. 12^a: P וְשִׁלָּהּ, CEVW fehlen.
 Ebenso IV, 7 und 11. 13^a: W dasselbe, CV וְשִׁלָּהּ, was indes eben-
 so gesprochen werden soll, wie die Schreibung von AW; E(P) fehlt.
 13^b: CVW=P dasselbe, W: וְשִׁלָּהּ (per errorem), E fehlt. 16^a: P
 חֵן cfr. N. § 158E; CEVW fehlen. 18^a: P 'ע' cfr. N. § 49B, CEVW
 fehlen.



a ihren Angaben zum Buche Ruth nach fünf Handschriften. 197

- v. 20. **וַיִּשְׁכַּח אֶת־הַבֶּטֶן וַיִּשְׁכַּח אֶת־הַבֶּטֶן וַיִּשְׁכַּח אֶת־הַבֶּטֶן**
וַיִּשְׁכַּח אֶת־הַבֶּטֶן וַיִּשְׁכַּח אֶת־הַבֶּטֶן
v. 21. **וַיִּשְׁכַּח אֶת־הַבֶּטֶן וַיִּשְׁכַּח אֶת־הַבֶּטֶן**
וַיִּשְׁכַּח אֶת־הַבֶּטֶן וַיִּשְׁכַּח אֶת־הַבֶּטֶן
v. 22. **וַיִּשְׁכַּח אֶת־הַבֶּטֶן וַיִּשְׁכַּח אֶת־הַבֶּטֶן**
וַיִּשְׁכַּח אֶת־הַבֶּטֶן וַיִּשְׁכַּח אֶת־הַבֶּטֶן
v. 23. **וַיִּשְׁכַּח אֶת־הַבֶּטֶן וַיִּשְׁכַּח אֶת־הַבֶּטֶן**
וַיִּשְׁכַּח אֶת־הַבֶּטֶן וַיִּשְׁכַּח אֶת־הַבֶּטֶן

Cap. III.

- v. 1. **וַיִּשְׁכַּח אֶת־הַבֶּטֶן וַיִּשְׁכַּח אֶת־הַבֶּטֶן**
v. 2. **וַיִּשְׁכַּח אֶת־הַבֶּטֶן וַיִּשְׁכַּח אֶת־הַבֶּטֶן**
v. 3. **וַיִּשְׁכַּח אֶת־הַבֶּטֶן וַיִּשְׁכַּח אֶת־הַבֶּטֶן**
v. 4. **וַיִּשְׁכַּח אֶת־הַבֶּטֶן וַיִּשְׁכַּח אֶת־הַבֶּטֶן**
v. 5. **וַיִּשְׁכַּח אֶת־הַבֶּטֶן וַיִּשְׁכַּח אֶת־הַבֶּטֶן**
v. 6. **וַיִּשְׁכַּח אֶת־הַבֶּטֶן וַיִּשְׁכַּח אֶת־הַבֶּטֶן**

3^a: P dasselbe, E **וַיִּשְׁכַּח**, was mir völlig unverständlich ist; CVW
22^a: P **וַיִּשְׁכַּח**, N. § 146 hat also das Richtige; CEVW fehlen.
P **וַיִּשְׁכַּח**, Brockelm. pag. 65 hat also das Richtige; CEVW fehlen.
1, 2^a: P dasselbe, CV **וַיִּשְׁכַּח**, W **וַיִּשְׁכַּח**, d. h. also CVW lassen
abfallen, E fehlt. 3^a: CV dasselbe, WP **וַיִּשְׁכַּח** cfr. N. § 158 E,
it. 4^a: P **וַיִּשְׁכַּח**, CEVW fehlen.

v. 7. **וְיָבֹא בְּיָמָיו מִצְרַיִם וְיִשְׁכְּנוּ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם**
 מִצְרַיִם וְיִשְׁכְּנוּ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם..

v. 8. **וְיָבֹא מִצְרַיִם וְיִשְׁכְּנוּ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם**
 וְיָבֹא מִצְרַיִם וְיִשְׁכְּנוּ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם..

v. 13. **וְיָבֹא מִצְרַיִם וְיִשְׁכְּנוּ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם**
 וְיָבֹא מִצְרַיִם וְיִשְׁכְּנוּ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם..

v. 14. **וְיָבֹא מִצְרַיִם וְיִשְׁכְּנוּ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם**
 וְיָבֹא מִצְרַיִם וְיִשְׁכְּנוּ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם..

v. 15. **וְיָבֹא מִצְרַיִם וְיִשְׁכְּנוּ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם**
 וְיָבֹא מִצְרַיִם וְיִשְׁכְּנוּ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם..

v. 16. **וְיָבֹא מִצְרַיִם וְיִשְׁכְּנוּ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם**
 וְיָבֹא מִצְרַיִם וְיִשְׁכְּנוּ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם..

Cap. IV.

v. 1. **וְיָבֹא מִצְרַיִם וְיִשְׁכְּנוּ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם**
 וְיָבֹא מִצְרַיִם וְיִשְׁכְּנוּ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם..

v. 4. **וְיָבֹא מִצְרַיִם וְיִשְׁכְּנוּ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם**
 וְיָבֹא מִצְרַיִם וְיִשְׁכְּנוּ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם..

v. 5. **וְיָבֹא מִצְרַיִם וְיִשְׁכְּנוּ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם**
 וְיָבֹא מִצְרַיִם וְיִשְׁכְּנוּ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם..

v. 6. **וְיָבֹא מִצְרַיִם וְיִשְׁכְּנוּ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם**
 וְיָבֹא מִצְרַיִם וְיִשְׁכְּנוּ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם..

7^a: C 'L', VW 'מ' cfr. Brockelm. pag. 112, P **וְיָבֹא**, E fehlt. Ausserdem beachte, dass V: **וְיָבֹא** für **וְיָבֹא** der zweiten Hand hat und cfr. Diettr. pag. 63 sub XLII, 1^a.. 7^b: CWP **וְיָבֹא**, V lässt Rukk. und Quā bei **וְיָבֹא** zu, E fehlt. 7^c: P **וְיָבֹא**, CVW **וְיָבֹא** E fehlt. 7^d: C daselbe, VW **וְיָבֹא**, was indess auch AC wohl gesprochen haben, E fehlt. 8^a: P **וְיָבֹא**, CEVW fehlen, cfr. N. § 94D. 13^a: P hat für die letzten vier Worte: **וְיָבֹא מִצְרַיִם וְיִשְׁכְּנוּ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם** et si autem non voluerit te postulare, CEVW fehlen. 16^a: P **וְיָבֹא**, CEVW fehlen, cfr. II, 22^a.

IV, 1^a: P (Lee) **וְיָבֹא** = qui praeteriit, CEVW fehlen. 1^b: In v. 3 hat P **וְיָבֹא**, E **וְיָבֹא**, CVW fehlen. Aber hier muss E irren. 4^a: P **וְיָבֹא** (Af. Impt. = et fac scire); CEVW fehlen. 5^a: P hat an Stelle der letzten beiden Worte nur **וְיָבֹא**, CEVW fehlen. 5^b: P **וְיָבֹא** cfr. ferner I, 4^a und I, 21^a; CEVW fehlen.



v. 6. **مَهْلًا** نَهَبُوا بِمُتَعَابٍ رِجَالًا وَآلًا حَبِيبًا أَنْزَلَ
بِالْجَهْدِ.

Zusammenstellung der wichtigsten Resultate.

I. Randglossen des Codex A in alphabetischer Reihenfolge.

ܐܡܝ I, 15. II, 22. IV, 15.

ܐܡܝ III, 13 (2 ×). IV, 4.

ܐܡܝܐ — fac ascendere (in legendo) I, 4. IV, 5.

[ܐܡܝܐ] ܐܡܝܐ (zeigt an, dass der damit eingeleitete Satzteil auf den Accent 'elâyâ folgt) I, 13.

ܐ [ܐܡܝܐ] — supprime (in legendo) I, 11. I, 21. II, 13.

ܐ [ܐܡܝܐ] I, 8. III, 6. IV, 15.

ܐܡܝܐ — instrue vocali I, 20 (2 ×). III, 4. III, 7.

ܐܡܝܐ I, 7.

II. Die Varianten von orthographischer Bedeutung, sofern sie der syr. Grammatik im Allgemeinen zu Gute kommen, sind schon in den Fussnoten durch Hinweis auf die betreffenden §§ bei Nöldeke u. s. w. erklärt.

III. Die Varianten von orthographischer Bedeutung, sofern sie speziell der syr. Lexikographie zu Gute kommen.

ܐܡܝܐ I, 2^a.

ܐܡܝܐ I, 2^c.

ܐܡܝܐ II, 22^b.

ܐܡܝܐ IV, 22^a.

ܐܡܝܐ III, 7^c.

ܐܡܝܐ III, 8^a.

ܐܡܝܐ III, 2^a.

ܐܡܝܐ III, 7^a.

ܐܡܝܐ I, 2^d.

ܐܡܝܐ I, 4^a. 21^a. (22)

IV, 5^b.

ܐܡܝܐ I, 2^c.

ܐܡܝܐ II, 8^a.

ܐܡܝܐ IV, 20^a.

ܐܡܝܐ I, 9^a.

ܐܡܝܐ IV, 17^a.

ܐܡܝܐ I, 4^b.

ܐܡܝܐ IV, 17^b (18)

ܐܡܝܐ II, 9^a.



ihren Angaben zum Buche Ruth nach fünf Handschriften. 201

Varianten von sinnverändernder Bedeutung,
an sie in Betracht kommen:

für die Geschichte des Pešittotextes.

2^b. 8^a. 11^a. II, 1^a. 8^c. 9^c. 9^d. 20^a. III, 4^a. 13^a.
2^a. 4^a. 5^a. 16^a.

für die Geschichte der Pešittoauslegung.

13^a. 20^a. 20^b. II, 8^d. 9^a. 13^b. III, 8^a. IV, 1^b. 11^a.

Theophrastos' Bericht über die Opfer der Juden.

Von A. Bächler in Wien.

Der von Porphyrius (*De abstinencia* II, 26) erhaltene Bericht des Theophrastos über die Opfer der Juden wird weder von den Bibelforschern, noch von den Bearbeitern der israelitischen oder der semitischen Religionssysteme eingehender behandelt. Nur hie und da begegnen wir bei denselben einem kurzen Hinweise auf eine der Äusserungen des ersten, die Juden beachtenden griechischen Schriftstellers, obwohl dieselben aus einer Zeit stammen, für die uns sonst keinerlei glaubwürdige Nachrichten über die religiösen Bräuche der Juden zur Verfügung stehen, und sie nicht bloss mehrere Sätze enthalten, sondern auch eine ganze Reihe bestimmter Einzelheiten aus dem Opferritus Jerusalems aufzählen. Die Vernachlässigung des aus verschiedenen Gründen beachtenswerten Berichtes ist durch den einen, allerdings gewichtigen Umstand verursacht, dass Theophrastos von den jüdischen Opfern Dinge behauptet, die nicht nur dem widersprechen, was wir von dem Hergange im Cult des jerusalemischen Tempels im ersten Jahrhundert n. Chr. wissen, sondern auch den Vorschriften des Leviticus schnurstracks zuwiderlaufen, die nach allgemeiner Annahme lange vor Theophrastos als Norm galten. Seine Meldung wird also als irrig angesehen und man unterlässt

es demzufolge, sie zur Vergleichung oder zu weiteren Schlüssen über die jüdischen Opferbräuche heranzuziehen. Eingehende Erläuterung hat sie meines Wissens nur bei Bernays in seinem Buche, Theophrastos' Schrift 'Über Frömmigkeit' im Jahre 1866 erfahren. Doch ist ihm, wie ich glaube, eine der bezeichnendsten Einzelheiten in den Ausführungen des Theophrastos, welche die angeblichen Irrthümer in ganz anderem Lichte erscheinen lässt, entgangen, und dieses hatte zur Folge, dass er dieselben als durchgehends ungenau und auf den Mittheilungen eines das Vernommene schlecht wiedergebenden Griechen als Gewährsmannes fussend ansah. Die, wie mir scheint, richtige Beziehung und Erklärung dieser Meldung des Theophrastos wird uns nicht nur den Inhalt derselben verstehen lehren, sondern auch unsere Kenntniss von den semitischen Opferbräuchen im vierten Jahrhundert v. Chr. um Einiges erweitern.

Die nicht umfangreiche Stelle lautet in der Uebersetzung von Bernays (Seite 85) folgendermassen: „Und wahrlich, wenn Jemand uns gebieten würde, in derselben Weise zu opfern, wie der jüdische Stamm der Syrer in Folge der ursprünglichen Opfer noch heutigen Tages — sagt Theophrastos — seine Thieropfer anstellt, so würden wir die Sache aufgeben. Die Judäer nämlich halten mit dem Opferfleisch keinen Schmaus ab, sondern sie verbrennen es als Ganzopfer bei Nachtzeit, giessen viel Honig und Wein darüber und schaffen das Opfer schnell fort, damit nicht der allsehende Helios das Entsetzliche erblicke. Zugleich fasten sie an den dazwischen liegenden Tagen. Und während dieser ganzen Zeit führen sie, da ihr Stamm der Philosophie ergeben ist, unter einander Gespräche über die Gottheit; des Nachts aber machen sie Himmelsbeobachtungen und beschauen die Sterne, während sie in Gebeten Gott an-

rufen. Denn diese zuerst brachten Opfer von Thieren und aus ihrer eigenen Mitte und zwar thaten sie es aus Noth, nicht aus Begierde“.

Mehrere Einzelheiten in diesem Berichte spotten jedes Versuches, sie auch nur theilweise mit den im jerusalemischen Heiligthum geltenden bekannten Vorschriften in Einklang zu bringen. Ich meine nicht etwa die von Theophrastos bloss erschlossene Nachricht, dass die Juden ursprünglich Menschen opferten und an deren Stelle erst später die als Ganzopfer dargebrachten Thiere setzten. Auch die That-sachen betreffende Meldung, dass es bei den Juden keine Opfermahle gab, braucht nicht als auffallend angesehen zu werden. Bernays (Seite 113) meint allerdings: „Von dem so hochgehaltenen und so regelmässigen (Thamid-)Opfer ward einem Fremden, der sich nach dem jüdischen Tempelritus erkundigte, gewiss zuerst und am meisten erzählt. . . . Wenn der griechische Schiffspatron oder der Hoplite und der Philosoph im Gefolge Alexanders erfuhr, dass die Juden jeden Morgen und jeden Nachmittag ein Ganzopfer darbrachten, so fasste er die ihm auffällige Thatsache ins Gedächtniss, ohne viel zu forschen, ob von anderen weniger regelmässigen Opfern nicht vielleicht das Fleisch genossen ward; und so bekam Theophrastos Gelegenheit, die Enthaltensamkeit der Juden der bei den griechischen Opfern herrschenden Genusssucht als Muster vorzuhalten“. Diese Erklärung muss aber dahin ergänzt werden, dass wir in der nachexilischen Zeit in der That von Opfermahlen in Jerusalem überhaupt nichts hören und diese ganz eingestellt worden zu sein scheinen. Denn auch vom Besuche des Tempels an Wochentagen berichtet keine Quelle und die Privatopfer und Gelübde, die allein zu Opfermahlen Gelegenheit boten, aber als Ganzopfer nichts darboten mussten (vgl. Psalm 66, 13. 15), dürften an den drei Wallfahrtsfesten

dargebracht worden sein. Sowohl die Meldung des Aristeeas (in Merx' Archiv I, 270, 5—6, in Kautzsch' Pseudepigraphen 12, 89), als auch die bei Philo (Vita Mosis III, 19), die von vielen Tausenden von dargebrachten Opferthieren erzählen, merken ausdrücklich an, dass sie von Festtagen sprechen, während Josephus (Bellum Jud. VI, 9, 3, 424 ff.) und die talmudischen Quellen (b. Pesahim 64b, Tos. Pesahim IV, 3) das Gleiche bloss vom Passah, doch auch nur bei einer einzigen Gelegenheit berichten.¹ In der Regel war nicht bloss der Opferdienst an Wochentagen von nur wenigen Priestern leicht besorgt, wie aus der Beschreibung in der Mischna Thamid ersichtlich ist, sondern, wie dieselbe Quelle (Pesahim V, 5 ff., vgl. Chwolson, Das letzte Passahmahl 48 ff.) zeigt, war auch bei dem Passah nur ein geringer Theil des Volkes anwesend (vgl. Jubiläenbuch 49, 16). Nur als das Land in grosser Noth sich befand, hören wir von der Darbringung einer grösseren Anzahl von Gelübden und freiwilligen Opfern (Judith 5, 14). Ein Besucher des Tempels an Wochentagen konnte daher mit vollem Rechte nur von den beiden täglichen Ganzopfern berichten und in diesen den Opferdienst überhaupt sehen.

Die Schwierigkeit in der Nachricht des Theophrastos liegt sonach nicht darin, dass er bloss Ganzopfer kennt, sondern darin, dass seine Beschreibung dem, was wir von den täglichen Ganzopfern wissen, nicht entspricht. Denn er hat nur vom Abendopfer Kenntniss, da er mit Nachdruck hervorhebt, dass die Juden das Fleisch bei Nacht

¹ Es fehlt hiernach jede Grundlage für die Behauptung Schürers (II, 299): „Die Menge der Privatopfer, die man sich kaum gross genug wird vorstellen können, bildete die eigentliche Signatur des Cultus von Jerusalem. Tag für Tag wurden hier Massen von Opferfleisch geschlachtet und verbrannt“.

verbrennen,¹ damit die Sonne das Entsetzliche nicht erblicke. Wie hätte er dieses oder ähnliches behaupten können, wenn er auch nur das Mindeste vom täglichen Morgenopfer vernommen hätte, das bekanntlich am frühen Morgen geschlachtet und zu einer Zeit verbrannt wurde, als die Sonne am Himmel strahlte? Man müsste zur Hebung dieser Schwierigkeit annehmen, der jüdische Gewährsmann habe dem griechischen Hopliten bloss vom Abendopfer erzählt, oder dieser sich nur das eine gemerkt; eine Annahme, die mehr als unwahrscheinlich ist, besonders wenn man bedenkt, dass Theophrastos seinem Gewährsmanne weitere Fragen über die Opfer der Juden wird vorgelegt und ihn dadurch an die noch nicht erzählten Einzelheiten wird erinnern haben. Oder sollte in Jerusalem damals bloss am Abend ein Thieropfer dargebracht worden sein, am Morgen dagegen eine Minḥa, wie solches in umgekehrter Folge aus vorexilischer Zeit berichtet wird (II Regum 16, 15)? Diese Deutung scheitert daran, dass sowohl Esra 9, 4, Nehem. 10, 34, als auch Daniel 9, 21 (vgl. Judith 9, 1) eine Minḥa allein als das Opfer des Nachmittags kennen. Theophrastos scheint hiernach überhaupt nicht vom täglichen Opfer zu handeln.

Den Ursprung der dem Gesetze in Leviticus 2, 11 widersprechenden Nachricht, dass die Juden die Ganzopfer ausser mit Wein auch mit viel Honig übergossen hätten, erklärt Bernays (Seite 112) auf folgende Weise: „Das Verbot in

¹ Was den Opferdienst bei Nacht betrifft, von dem die Beschreibung des täglichen Cultus in der Mischna (Thamid 1) nichts weiss, so könnte noch auf Hekataios (bei Josephus, Contra Ap. I, 22, 199) hingewiesen werden, der von den Priestern des jerusalemischen Tempels sagt: διατρέβουσι δ' ἐν αὐτῷ καὶ τὰς νόκτας καὶ τὰς ἡμέρας ἱερεῖς ἄγνους τινάς ἀγνέοντες καὶ τὸ παράπαν οἶνον οὐ πίνοντες ἐν τῷ ἱερῷ. Von Nachtopfern aber ist auch hier keine Rede. Vgl. noch Zebahim IX, 6, Sifra zu Lev. 6 p. 29 c.

2, 11, 'Nichts von Sauerteig oder Honig sollt ihr dem Feuertopfe zum Feueropfer anzünden', erfährt weder in der Bibel, noch in der jüdischen Tradition die mindeste Einschränkung, und auch nicht die leiseste Spur ist zu entdecken, dass es je während des ersten Tempels, geschweige während des zweiten, zu Theophrastos' Zeit wäre übertreten haben. Vielleicht wollte Theophrastos, da er einmal den jüdischen Opferritus als einen besseren dem griechischen gegenüberstellte, der Weinspende, deren Vorkommen bei den Juden man ihm wahrheitsgetreu berichtet hatte, die von ihm wegen ihrer Einfachheit bevorzugte Honigspende wenigstens zur Begleitung geben". Bernays hat die Unwahrscheinlichkeit in dieser Meldung, dass nämlich der Wein und der Honig auf das Opferfleisch gegossen wurden, wahrscheinlich wegen ihrer Geringfügigkeit nicht verzeichnet; doch meint sie mir in Verbindung mit der Hauptschwierigkeit höchst merkwürdig. Aus späterer Zeit wissen wir, dass der Wein auf die Feuerstätte des Altares, aber nicht ins Feuer, sondern auf das Fleisch, sondern in eine Schale gegossen wurde, die mit einer in die Tiefe führenden Röhre versehen war (Sukka V, 4), und unter dem Altare sich sammelte (b. Sukka 49a, jer. Sukka IV, 54d, 1—10, Tos. Sukka III, 14. 15). Doch habe ich bereits früher (ZfAW 1900, 110, 2) darauf hingewiesen, dass diese Einrichtung sehr jung ist und wahrscheinlich nicht lange vor der Tempelzerstörung geschaffen wurde; denn, wie auch die Herausgeber bemerken,¹ wird der Wein bei Sirach (50, 15) und Josephus (Antiquit. III, 9, 4, 234) an den Grund des Altares gegossen. Da die Weinspende um 200 nicht ins Feuer gegossen wurde, müsste für Theophrastos ange-

¹ Vgl. Nowack, Archäologie II, 246 und Rob. Smith, Religion der Juden I, 174, Note 349.

nommen werden, dass zu dessen Zeit die als vorhanden erwiesene Entwicklung in der Opferung des Weines noch die Stufe zeigte, die sich aus mehreren Bibelstellen mit Wahrscheinlichkeit erweisen lässt. So spricht die Zusammenstellung der Weinspende mit dem Ganzopfer und der Minḥa in Exod. 30, 9: לא תעלו עליו קמחת זרה ועולה, dass die erstere auf den Herd des Altars gegossen wurde; ebenso II Regum 16, 13: וקטר את עולתו ואת מצרתו ויסק את נסכו ויזרק את דם השלמים אשר לו על המזבח, vgl. Hosea 9, 4, Deuteron. 32, 28, Ezech. 20, 28; 45, 17. Doch folgt aus diesen Stellen noch nicht, dass der Wein auf das Opferfleisch gegossen ward und nur eine Beigabe darstellte. Im Gegentheil, die Sonderung desselben von dem Fleischopfer und die Trennung beider durch die Minḥa, die auch in Numeri 15, 5. 7. 10; 28, 7. 14 wahrzunehmen ist und auch in spätester Zeit beibehalten wurde (Thamid IV Ende und VII, 3. 4), zeigt deutlich, dass der Wein dieselbe Stellung einnahm, wie die Minḥa, keinesfalls aber auf das Fleisch kam. Will man nicht zu dem Nothbehelf greifen, dass sich Theophrastos durch die griechische Sitte verleiten liess, den Hergang auf diese Weise darzustellen, so gelangt man zu dem Ergebnisse, dass er hier entweder ein ganz besonderes Opfer der Juden im Auge hatte, oder gar nicht jüdische Opferbräuche schildert. Es könnte für die erste Möglichkeit nur noch auf das Buch der Jubiläen hingewiesen werden als die einzige, mir bekannte jüdische Schrift, die ähnliches bei der Beschreibung von Opfern aufweist. Wir lesen von Noah in 6, 3: Er brachte ein Ganzopfer auf den Altar und goss (?) darüber ein Opfer in Oel gekocht und sprenkte Wein und streute Weihrauch über alles; in 7, 5: Noah legte ihr ganzes (Speis-)Opfer, in Oel zurechtgemacht, darauf und danach sprenkte er Wein in das Feuer, das er zuvor auf dem Altare

naht, und legte Weihrauch auf den Altar¹. Es ist
 en hieraus ersichtlich, dass nach diesem Verfasser zu
 m Ganzopfer ein Speisopfer und Wein gehört (so auch
 4, 19), dazu noch Weihrauch (15, 2; 16, 24), der aber,
 ein völlig selbständiges Opfer, erst dargebracht wird
 indem das Fleisch mit seinen beiden Beigaben verbrannt
 (16, 24; 32, 6). Aber auch diese Darstellung stimmt
 Theophrastos nicht überein, da, wie 7, 5 ausdrücklich
 t, der Wein ins Feuer gesprengt wird, wie in den früher
 geführten Bibelstellen²; und sonach scheint es kein jüdisches
 fer gegeben zu haben, bei dem das von Theophrastos
 meldete Giessen des Weines auf das Fleisch stattgefunden
 te³.

Noch schwieriger ist die einfache Vereinbarung der
 hricht, dass die Juden Honig auf das Ganzopfer giessen
 dem Verbote in Leviticus 2, 11. Denn die von Ber-
 s vorgetragene Erklärung scheint mir bei einem Schrift-
 er, der die Opferriten verschiedener Völker mit ein-
 er vergleicht und die geschichtliche Entwicklung der-
 en geben will, kaum zutreffend, da das Augenmerk

¹ In 7, 4: „Er bereitete zuerst den Bock und that von seinem Blute
 as Fleisch des Altares, den er gemacht“, ist das Fleisch des Altares
 bar ein Fehler und an sich sinnlos, da ja das Fleisch, wie der
 ass des Verses zeigt, erst später auf den Altar gebracht wird. Es
 wohl, wie in 7, 4, heissen: in das Feuer des Altares, das er ge-
 t, oder wie in 14, 11; 21, 7. 9: er goss ihr Blut auf den Altar.

² Auch spricht Theophrastos von viel Honig und Wein, während
 eri 15, 5. 7. 10; 28, 7. 14 zum Ganzopfer $\frac{1}{4}$ — $\frac{1}{2}$ Hin bestimmt.

³ Nicht gehört hierher der Brauch, von dem der Fihrist (Chwolson,
 Ssabier II, 37) und der unbekannte, von Dozy-Goeje herausgegebene
 ische Schriftsteller (Acten des 6. Orientalistencongresses II, 1, 337,
 e Zeile; Uebersetzung Seite 363) berichtet, dass nämlich die
 anier auf das lebende Opferthier Wein giessen; wenn auch ange-
 men werden könnte, dass dieser eigentlich auf das Opferfleisch ge-
 en werden müsste und nur, weil das Thier lebend verbrannt wird,
 n vorher ausgegossen wird. Vgl. Chwolson II, 259 ff.

eitschrift f. d. alttest. Wiss. Jahrg. 22. II. 1902.

Theophrastos' gewiss auf die unterscheidenden Merkmale der Bräuche gerichtet war und er sich durch die griechischen Opfer kaum hat verleiten lassen, den Juden Honigspenden zuzuschreiben. Allerdings kennt Ezechiel 16, 19: **וְנָתַתְּ לִי סֶלֶת וְשֶׁמֶן וְדֶבֶשׁ וְאֶכְלֶתְךָ וְנִתְּנֶהוּ לַמְּנִיחָם לִי יִחַד גִּידוֹחַ** den Honig als Gegenstand des Opfers neben dem Mehle und Oele, also in der Minḥa; und obwohl er von der Verehrung heidnischer Götter spricht, so ist trotz der von Cornill (z. St.) angeführten Gründe anzunehmen, dass Honig in Verbindung mit dem Speisopfer dargebracht wurde, was eben Leviticus 2, 11 verbietet. Da wir sonst bei der Minḥa entweder Wein (Numeri 15, 5, 7. 10), oder Weihrauch (Lev. 2, 1) antreffen (vgl. Nehem. 13, 5. 9, I. Chron. 9, 29), so läge es am nächsten, in Ezech. 16, 19 den Honig an Stelle des einen oder des anderen verwendet zu denken. Erwägt man, dass der Weihrauch kein palästinisches Produkt ist und als Einfuhrartikel teuer bezahlt werden musste, andererseits der Stoff des Opfers in erster Reihe von den eigenen Erzeugnissen des Landes genommen wurde, so wird man es nicht für unwahrscheinlich halten, dass ursprünglich der Honig die Stelle des Weihrauches inne hatte, wie er vielleicht auch die einzige Spende war,¹ dem Weine bei der Minḥa in späterer Zeit entsprechend². Es

¹ Ein charakteristischer Beleg hierfür ist die Aufzählung Lucian's (De sacrific. 12): „Der Landmann bringt (als Opfer) einen Pflugstier, der Schäfer ein Lamm, der Ziegenhirt eine Ziege, ein anderer liefert Weihrauch oder Honigkuchen . . .“, wo die beiden letzten dem eben Gesagten entsprechen. Allerdings wird hier der Honig nicht rein, sondern in Mehl verrührt in Form von Kuchen dargebracht; doch dürfte dieses bereits eine weitere Entwicklungsstufe darstellen.

² Plutarch (Sympos. IV, 6) in seiner Beweisführung, dass die Juden Bacchus verehren, sagt bekanntlich: *Ἐτι τοίνυν μέλι μὲν οὐ προσφέρουσι ταῖς ἱερουργίαις, ὅτι δοκεῖ φθεῖρῃν τὸν οἶνον κεραννύμενον, καὶ τοῦτο ἦν σπονδὴ καὶ μέθυ, πρὶν ἄμπελον φανῆναι*. Er nimmt ohne Weiteres an, dass der Honig in den Wein der Opferspende gehört, wie

re nun denkbar, dass sich der Honig eine Zeit lang noch hauptete, als bereits der Wein der Vorschrift gemäss an Minḥa sich anschloss, und beide zusammen dargebracht werden, wie im Buche der Jubiläen das Speisopfer sowohl Wein, auch Weihrauch begleitet, und diese Vereinigung noch vierten Jahrhunderte v. Chr. bestand und zur Kenntniss s Theophrastos gelangte¹. Dürften aus Amos 4, 5 und vit. 2, 1 ff. zusammen Schlüsse gezogen werden, so könnte e Verwendung von Honig im Tempel von Beth-El und den nach dem Exile noch bestehenden Opferstätten der ordstämme vermuthet und die Schilderung Theophrastos' f den dort üblichen Cult bezogen werden. Doch finden r bei keinem der semitischen Völker Honig bei den gelmässigen Opfern und Maimonides (Morê Nebukhim III, 46) der einzige, der in Schriften der Heiden die Meldung d, dass diese zu ihren Opfern süsse Stoffe wählten und selben mit Honig vermischten. Dagegen erscheint der onig, wie schon Bochart (Hieroz. IV, 4, 12) bemerkt, gelmässig bei griechischen Todten- und Sühnopfern und ch bei den Harrâniern nur in diesem Falle (Chwolson, e Ssabier II, 195 und 230 ff.); und es ist sehr wahrschein- n, dass die von Maimonides angeführte, aber nicht näher

den Opfern der Griechen. Strabo (XV, 3, 14, 733) erzählt von den sern, dass sie Oel, Milch und Honig mit einander mischten und als ferspende darbrachten; hiebei sei bemerkt, dass sich bei denselben in Rauchopfer nachweisen lässt (Knobel und Dillmann zu Exod. 30, 34). l. Theophrastos bei Bernays 79. 94.

¹ Beachtenswerth scheint mir die Meldung des um das Jahr 200 rkenden Lehrers bar-Kappara in jer. Joma IV, 41 d, 44 (Sifra zu Levit. 11, p. 11 d): הפסחין שבירושלים היו אומרים אילו היה נותן לתוכה מעט דבש לא היה כל העולם כולו יכול לעמוד ברי enn in das Räucherwerk des Tempels ein Tropfen Honig gemischt rde, könnte niemand die Stärke des Geruches aushalten. Es scheint r dieses dafür zu sprechen, dass das Räucherwerk für nichtjüdische ite in Palästina Honig enthielt.

bezeichnete Quelle diese Art Opfer mit süßem Obst ergänzt beschrieb. Soll etwa auch Theophrastos ein solch ungewöhnliches Opfer gemeint haben? Der düstere Charakter des von ihm geschilderten, bei Nacht verbrannten, ein Menschenopfer ersetzenden Ganzopfers spricht entschieden dafür.

Hinzu kommt noch das angebliche Fasten bei den Opfern der Juden, das Bernays (Seite 113ff. 187) aus der Meldung im Talmud (b. Ta'anith 26a ff.) über das Fasten der Laien-Standmannschaft im Zusammenhange mit dem täglichen Opfer zu erklären sucht. Er sagt (Seite 114): „Und wenn Theophrastos' Gewährsmänner auf ihren Reisen durch Judäa wahrnahmen, dass in Jerusalem und in jedem grösseren Orte des Landes ein Theil der Bewohner mit Rücksicht auf das tägliche Opfer fastete, so konnten sie leicht zu der Meinung verleitet werden, das Fasten sei ein unerlässliches Erforderniss jedes jüdischen Opfers“. Diesen Ausführungen gegenüber möchte ich nur bemerken, dass wir das Alter der Institution der Laien-Standmänner nicht kennen, diese aber mir ziemlich jung scheint. Denn die Theilung der Priesterschaft in 24 Dienstklassen ist zum ersten Male in 1 Chronik 24, 7—18 und die gleiche der Leviten in 23, 6—24 erwähnt und es ist sehr fraglich, ob die letztere, an die sich die jeder entsprechenden Grundlage entbehrende Organisation der Laien erst anschliesst, nicht dem Bestreben des Verfassers allein, die Leviten den Priestern im Opferdienste nach Möglichkeit gleichzustellen, ihren Ursprung verdankt. Da nun die Aufzählung in 1 Chronik 24, 7—18 nach Schürer (II, 237, 44) und E. Meyer (Entstehung des Judenthums 174) erst in der Hasmonäerzeit ihre endgültige Gestalt erhielt, von der Eintheilung der Laien zum Zwecke der Theilnahme am Opferdienste aber in der Chronik überhaupt noch keine Rede

so wird man das Vorhandensein der Laien-Standmannschaft selbst in bescheidenerem Umfange im vierten Jahrhunderte kaum voraussetzen dürfen. Und dann kann für Theophrastos der Umstand nicht unbeachtet bleiben, dass in den Angaben im Talmud weder die Priester, die das Opfer darbrachten, noch die Jerusalemer, an die bei solchen allgemeinernden Nachrichten in erster Reihe zu denken käme, fasteten, sondern nur ein verschwindend kleiner Bruchtheil der Bevölkerung in der Hauptstadt und in einigen Provinzstädten; und da sollte man Theophrastos erzählt haben: τοῦτο δρῶσιν νηστεύοντες? Man wäre vielmehr geneigt, hier an den Irrthum der griechischen und römischen Schriftsteller, z. B. Strabo's (XVI, 2, 40, 763 und bei Josephus, Antiquit. XIV, 4, 3, 66) zu denken, dass die Juden am Sabbath fasten, obwohl der mehr als ein Jahrhundert nach Theophrastos schreibende Agatharchides in seiner Schilderung des jüdischen Ruhetages (bei Josephus, Antiquit. I, Contra Ap. I, 22, 209) vom angeblichen Fasten an demselben nichts weiss. Aber auch diese Annahme, zu welcher Theophrastos das Sabbathopfer gemeint hätte, ist unzulässig, weil am Sabbath nebst dem Morgenopfer auch eines am Vormittag dargebracht wurde, während Theophrastos bloss ein Abendopfer kennt. An den Festtag mit seinen zahlreichen Tagesopfern ist aus dem erwähnten Grunde gleichfalls nicht zu denken, wiewohl derselben ausser dem Fasten auch die Nachricht spricht, dass die Juden von den Opfern nichts geniessen (vgl. jedoch Josephus XI, 7: שְׁעִיר שֶׁל יוֹם הַכִּפּוּרִים נֹאכַל לַעֲרֹב וְהַבְּבָלִיִּים שְׁעִיר שֶׁל יוֹם הַכִּפּוּרִים נֹאכַל לַעֲרֹב וְהַבְּבָלִיִּים und jer. Pea VIII, 21a 2). Die Wahrnehmung, dass die Meldung vom Fasten eben so wenig zu dem Opferscult der Juden passt, wie alle bisher angeführten Punkte des Berichtes sich als auch nur andernfalls richtig erwiesen — wenigstens mit den uns zu Ge-

bote stehenden Mitteln, — führt zu der Erkenntniss, dass der Beschreibung des Theophrastos entweder das unbekannte Opfer eines ernsten jüdischen Festes zu Grunde lag, oder der Cult eines nichtjüdischen Volkes.

Für eine besondere Gelegenheit, jedenfalls aber gegen das tägliche Opfer spricht der von Bernays nicht näher beachtete Satz: καὶ τοῦτο δρῶσιν νηστεύοντες τὰς ἀνὰ μέσον τούτων ἡμέρας, die genannten Ganzopfer bringen die Juden dar, indem sie an den dazwischen liegenden Tagen fasten¹. Bernays hat hierin den Zeitraum gesehen, der die an jedem Abend sich wiederholenden Opfer von einander trennte, also die Zeit von Morgenanbruch bis zum Eintritt der Nacht. Aber, wie mir scheint, genügt ein Blick, um einzusehen, dass diese Deutung der Worte unzulässig ist. Denn handelte es sich um tägliches Fasten, so könnte dieses unmöglich τὰς ἀνὰ μέσον τούτων ἡμέρας heissen; vielmehr kann, wie besonders τούτων zeigt, nur eine genau begrenzte Anzahl von Tagen gemeint sein. Dieses erhellt ebenso deutlich aus dem unmittelbar darauffolgenden κατὰ δὲ πάντα τοῦτον τὸν χρόνον, das, wie man wohl ohne Weiteres zugeben wird, nicht die zusammenfassende Bezeichnung für den aus einem Tage und einer Nacht bestehenden Zeitraum sein kann, aber eben so wenig für einen längeren, innerhalb dessen dasselbe Opfer täglich unverändert sich wiederholt. Ist also nicht von einem, sondern von mehreren Tagen die Rede, so kann auch das tägliche Opfer nicht gemeint sein; vielmehr setzen „die dazwischen liegenden Tage“ einen aus mehreren Tagen bestehenden

¹ Reinach (Textes d'auteurs grecs, p. 8, Note 1) will τὰς ἀνὰ μέσον τούτων ἡμέρας eine Zeile tiefer hinter ὄντες verlegen; doch ist, wie schon L. Cohn (in Grätz' Monatsschrift XLI, 1897, 205) betont, hierfür kein überzeugender Grund vorhanden. Für die folgenden Ausführungen ist dieser Punkt übrigens gleichgültig.

Zeitraum voraus, an dessen Anfange und Ende die hier beschriebenen Opfer dargebracht wurden und dessen Mitte das erwähnte Fasten einnahm. Es ist wohl mit hoher Wahrscheinlichkeit anzunehmen, dass Theophrastos am Anfange seines Berichtes auch gesagt hat, dass die Ganzopfer, von denen er handelt, an den zwei Endtagen einer Woche, eines halben oder eines ganzen Monates oder eines anderen Zeitabschnittes dargebracht wurden, und nur Porphyrius in seinem Referate den betreffenden Satz weggelassen hat.¹ Ist diese Deutung richtig — und sie scheint mir fast unzweifelhaft, — so kann nur ein mehrtägiges Fest der Juden den Gegenstand der Schilderung gebildet haben, also entweder das der ungesäuerten Brode im Frühling, oder das der Laubhütten im Herbste, das sieben, beziehungsweise acht Tage dauert und deren erster und letzter Tag laut der Vorschrift in Levit. 23, 7. 8. 35. 36 von den übrigen

¹ Allerdings glaubte Bernays aus dem Umstande, dass Porphyrius den ersten Satz mit *φησιν ὁ Θεόφραστος* unterbricht, erweisen zu können, dass dieser hier, im Unterschiede von der unmittelbar vorher nur im Auszuge mitgetheilten Stelle, seine Vorlage wörtlich mittheile (Seite 108. 187 ff.). Dass er sich aber auch in diesem Stücke manchen Eingriff gestattete, scheint mir aus dem Verhältnisse des ersten und letzten Satzes im Berichte zu einander sich zu ergeben. Er sagt nämlich: Wenn jemand uns gebieten würde, in derselben Weise zu opfern, wie der jüdische Stamm der Syrer *διὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς θυσίαν ἔτι καὶ νῦν ζυθοσυροῦσιν*, so würden wir die ganze Sache aufgeben. Doch giebt er nicht an, worin der Ursprung des jüdischen Ganzopfers bestand, der die düstere Form zur Folge hatte. Erst am Schlusse der ganzen Stelle selbst heisst es: *κατήρξαντο γὰρ οὗτοι πρῶτοι τῶν τε λοιπῶν ζῴων καὶ σφῶν αὐτῶν*, wo wieder das *γὰρ* ohne jede Beziehung zu dem Vorhergehenden steht, aber deutlich die Begründung des unbestimmten *διὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς θυσίαν* giebt. Da nicht anzunehmen ist, dass Theophrastos selbst die Begründung von der Behauptung in dieser Weise getrennt habe, muss Porphyrius hier gekürzt und geändert haben. Dieses nimmt aus anderen Gründen auch Reinach (a. a. O. Seite 8, Note 2) an.

sich unterscheidende Feste sind. Aber abgesehen davon, dass an allen acht Tagen des Laubhüttenfestes Ganzopfer dargebracht wurden, schliesst die Natur desselben nicht bloss mit seiner späteren, durch Volksbelustigungen bei Nacht heiter gestalteten Feier, sondern noch mehr mit seiner, in Deuteron. 16, 14 zum Gesetze erhobenen, dem Einsammlungsfeste natürlich sich anschliessenden Freude die Beziehung der theophrast'schen Beschreibung auf das Laubhüttenfest aus. So bliebe nur das der ungesäuerten Brode übrig, welches diese dem Griechen in der That als sieben-tägiges Fasten erscheinen lassen mussten. Aber hien stimmen die in Levit. 23, 8 und Numeri 28, 24 vorgeschriebenen Opfer, welche die ganze Woche hindurch täglich am Vormittage dargebracht wurden, nicht und auch die Opfermahlzeit am Vorabende des Massothfestes, die einzige, die auch in nachexilischer Zeit sich erhalten hat, widerstrebt der Beziehung von Theophrastos' bestimmten Aeusserungen über das Nachtopfer auf das Passahfest. Oder war die Feier desselben im 4. Jahrhundert eine von der späteren verschiedene?

Aus den talmudischen Berichten über Hillel's Auftreten im Zusammenhange mit dem Passah (b. Pesahim 66a, jr. VI, 33a oben, Tos. IV, 1) erfahren wir, dass die Frage nach der Stellung dieses für ein Opfermahl zu schlachtenden Lammes zur Zeit Hillels noch nicht erledigt war. Es scheint mir hieraus zu folgen, dass die ganze Institution in der uns aus den Meldungen des ersten nachchristlichen Jahrhunderts bekannten Gestalt nicht lange vorher geschaffen wurde und, wie aus der geringen Betheiligung an dem Passah sich ergibt, nicht in allen Kreisen des Volkes Anklang gefunden hat. Der Chronist (II, 30, 18; 35, 13) kennt allerdings das Mahlopfers des Passah; aber erstens sind seine Nachrichten hierüber ausschliesslich sein Eigenthum und

finden sich nur in den Einschaltungen, die er in seine Vorlage eingefügt, um die Dienstleistungen der Leviten bei den Opfern hervorzuheben. Dieses lehrt besonders die Vergleichung von II Chronik 35, 7—9 mit 30, 24, wo sich der Plural לפסחים deutlich als Einsatz verräth, da im ganzen Abschnitte sonst nur vom פסח die Rede ist. So ist והלויים על שחיטת הפסחים in 30, 17 ein ebenso sicherer Beweis für die Zusammengehörigkeit und den gleichen Ursprung der Passahopfer in der Mehrzahl und der durch die Leviten vollzogenen Schlachtung der Opferthiere¹, die nur das Bestreben des Chronisten, dem von ihm vertretenen Systeme des Tempeldienstes praktische Geltung zu verschaffen, zum Ausdrucke bringen. Zweitens ist von dem Passahmahle, wie dieser es darstellt, bis zu dem im Talmud und in den Evangelien beschriebenen noch ein langer Weg der Entwicklung und darf weder das eine, noch das andere zur Erklärung des Theophrastos herangezogen werden. Doch wie das Festopfer zur Zeit dieses auch ausgesehen haben mag, gestattet es die Nennung des Weines und des Honigs nicht, an das Fest der ungesäuerten Brode zu denken, so lange es nicht gelingt, die Verwendung dieser Stoffe zu belegen und zu erklären. Da dieses nicht möglich scheint, so giebt es auch kein jüdisches Fest, dessen Opferdienst dem von Theophrastos beschriebenen entspräche. Soll sich die Schilderung ursprünglich auf die Syrer bezogen und nur Porphyrius aus denselben Σύρων Ἰουδαῖοι gemacht haben? Gab es aber bei den Syrern Opfer, auf

¹ Dieser Quellenscheidung widerspricht scheinbar Esra 6, 20, wo vom Passah die Rede ist, das für die aus dem Exile Zurückgekehrten, für die Priester und die Leviten geschlachtet wurde. Aber ein Blick auf diese Gliederung des Volkes lehrt, dass der Chronist auch hier die Leviten und das Passah eingeschaltet hat, während ursprünglich nur Vers 19 vom Passahfeste erzählte.

welche die Schilderung passt? Denn nur durch die Aufzeigung dieses kann die so naheliegende und schon ausgesprochene Vermuthung, zu der selbst die überzeugendsten Beweise für die Unmöglichkeit der Beziehung auf die Juden wegen unserer Unkenntniss des jüdischen Opfercults im vierten Jahrhundert nicht berechtigen, als begründet anerkannt werden.

Würden wir uns bloss durch das mit dem Opfer verbundene Fasten in der Ermittlung des bei Theophrastos gemeinten Volkes leiten lassen, so wäre zunächst an die Aegypter zu denken, die nach Herodot (II, 39ff., vgl. R. Smith, Religion der Semiten 231) als Sühnopfer Stiere darbrachten, vorher aber ein feierliches Fasten veranstalteten und beim Opfern eine öffentliche Klage und Trauer abhielten. Dafür spräche auch die Meldung bei Herodot (II, 40), dass sie den Körper des geschlachteten Stieres mit reinen Broden, Honig, getrockneten Weinbeeren, Feigen, Weihrauch, Myrrhe und anderen Specereien füllen, was dem Begiessen des Opferfleisches mit Honig bei Theophrastos entspräche. Doch abgesehen davon, dass die übrigen bezeichnenden Züge des Opfers dort fehlen, geht es nicht an, so weit zu schweifen. Σύρων Ἰουδαῖοι giebt, selbst wenn es im zweiten Theile einen Fehler enthalten sollte, im ersten bestimmt das Gebiet an, innerhalb dessen wir das fragliche Volk und seinen Opfercult zu suchen haben. Liest man nun die merkwürdigen Angaben des Fihrist und Abulfarağ bei Chwolson (Ssabier II, 89ff.), dass die Harranier viele Opfer darbringen, von denen sie nichts essen, die sie vielmehr verbrennen, so wird auch abgesehen von allen oben gegen die jüdischen Opferbräuche vorgebrachten Bedenken die Vergleichung der weiteren Einzelheiten bei Theophrastos mit den Nachrichten über den Cult der Harranier für die Untersuchung nur fördernd sein. Wider-

richt nun auch der angeführten Meldung des Fihrist eine andere bei einem sonst glaubwürdigen Berichterstatter, so sagt Chwolson (II, 90), dass auch Sextus Empiricus erzählt, es sei manchen Syrern verboten, die Opfer zu verzehren. Und mag dieses auch, wie Rob. Smith (268, 605) meint, übertrieben sein, so ist dieser Brauch jedenfalls einer der Grundzüge ihres Opferrituals, wie in der Schilderung des Theophrastos. Abû-Said im Fihrist (322, Chwolson II, 23) erzählt nun von den Harraniern: Während der ersten Tage des Monates Nisan demüthigen sie sich vor ihrer Göttin Balthi, das ist Venus; an diesen Tagen gehen sie in einzelnen abgesonderten Haufen in den Tempel der Göttin, schlachten Opfer und verbrennen lebendige Thiere. Am sechsten dieses Monates opfern sie einen Stier ihrer Göttin, dem Monde, und verzehren ihn am Ende des Tages. Am achten fasten sie und zum Fastenschluss essen sie Hammelfleisch; an eben demselben Tage feiern sie ein Fest zu Ehren der sieben Gottheiten, der Dämonen, der Genien und Geister, und verbrennen sieben männliche Lämmer für die sieben Gottheiten, eines dem Herrn der Blindwüthen und eines den Dämonengöttern (vgl. Chwolson I, 412). Andererseits berichtet der Fihrist (a. a. O., Chwolson II, 6. 75): Es ist ihnen verordnet, dreissig Tage zu fasten, deren Anfang auf den achten Adar fällt“, woraus sich ohne Weiteres ergibt, dass der früher erwähnte Fasttag des achten Nisan nur den Abschluss des Fastenmonates bildet. Ferner ist zu beachten, dass die von Abû-Said gemeldete Verbrennung lebender Thiere im Nisan auch in Hierapolis zur selben Zeit vor sich ging (Lucian, De syria dea 49, Smith 185 unten) und der Monat Nisan im Allgemeinen der der jährlichen Sühnopfer der Semiten war. Diesen entspricht das in Exod. 12 beschriebene Passah genau (Smith 313), wobei noch zu bemerken ist, dass auch die Harranier am

Ende des dreissigtägigen Fastens am Abend Lammfleisch assen. Es lässt sich hiernach die Beschreibung der mit Fasten verbundenen Ganzopfer bei Theophrastos ziemlich genau auf diese Sühnopfer der Harranier oder die der Syrer in Hierapolis, (vielleicht auch auf die der Palmyrener und Nabatäer vgl. Smith 314, 696) beziehen. Fragen wir, wie es sich hiermit bei den Juden im vierten Jahrhundert v. Chr. verhielt, so können zunächst die Vorschriften Ezechiels in Cap. 45, 18—21 über die Sühnopfer am 1., 7. und 14. Nisan ohne Zweifel den syrischen an die Seite gestellt werden. Aber wir wissen nicht, ob dieselben je auch ausgeübt wurden und zur Zeit des Theophrastos' noch bestanden, und sind geneigt, dieses ohne Weiteres zu verneinen, ohne aber dafür einen überzeugenden Grund zu haben. Da nun die von Theophrastos gemeldete Beobachtung der Sterne, ebenso die Verbrennung der Ganzopfer bei Nacht deutlich auf die Verehrung des Mondes und der Sterne hinweist, die bei den Juden keinesfalls angenommen werden kann, dagegen bei den Harraniern und anderen Syrern in der That der wichtigste Cult war¹, so werden wir endgültig von den Juden absehen und für eines der syrischen Völker uns entscheiden dürfen. Und auch die Annahme des Theophrastos, dass die düsteren Opfer, zu denen übrigens der süsse Honig sehr gut passt, an Stelle der seit alter Zeit üblichen Menschenopfer getreten seien, findet in den jährlichen Menschenopfern, die ihrem Wesen und ihrer Bedeutung nach den sühnenden Ganzopfern genau entsprechen (Smith 315 ff.) und die bei den semitischen Völkern, besonders aber bei den Harraniern sich sehr lange erhielten (Fihrist 323, Chwolson II, 142 ff., Smith 281, 626), ihre volle Bestätigung.

¹ Vergleiche hierzu die interessanten Berichte über den Aufenthalt des Kaisers Caracalla in Harrân bei Chwolson I, 395 ff.

Da es nun bekanntlich auch auf palästinischem Boden und zwar auch nach dem Exile heidnische Culte gab, unter denen besonders der der grossen Göttin Derketo in Askalon, wie in Hierapolis und bei den Harraniern, hervortritt¹, so wäre es bei der Verbreitung der syrischen Culte immerhin möglich, dass sich die Angaben Theophrastos' auf Palästina bezogen; und Porphyrius, dem man die Einschaltung der Ἰουδαῖοι schon wegen seiner Kenntniss der Bibel und des Judenthums nicht ohne triftigen Grund zuschreiben darf, hätte an Stelle von Σύρων Παλαιστῖνοι: Σύρων Ἰουδαῖοι gesetzt, die er für identisch hielt. Denn Herodot und andere spätere griechische Schriftsteller bezeichneten bekanntlich einen Theil des späteren Koilesyriens als ἡ Παλαιστίνη Συρία und die Bewohner desselben als οἱ Σύροι οἱ ἐν τῇ Παλαιστίνῃ (Herodot VII, 89)², und es

¹ Siehe Scholz, Götzendienst 304. 309.

² Siehe zum Beispiel die offenbar aus seiner Vorlage herübergenommene Meldung Arrians (Anabasis II, 25, 4): καὶ ἦν αὐτῷ ('Αλεξάνδρῳ τὰ μὲν ἄλλα τῆς Παλαιστίνης καλουμένης Συρίας προσκεχωρηκότα ἤδη mit Ausnahme Gazas. (Doch wäre hier auch die Annahme möglich, dass Arrian die etwa seit Hadrian gebräuchliche Bezeichnung für Judäa wählte, vgl. Schürer I, 539, 1 und das Militärdiplom aus dem Jahre 139 in Revue biblique VI, 1897, 598ff.). Bei Herodot (II, 104) lesen wir: Φοίνικες δὲ καὶ Σύροι οἱ ἐν τῇ Παλαιστίνῃ καὶ αὐτοὶ ὁμολογέουσι παρ' Αἰγυπτίων μεμαθηκέναι (die Beschneidung). Die viel umstrittene Frage, wer unter den Syrern gemeint sei, ist bekannt; unter den Neuesten entscheidet sich Reinach (Textes d'auteurs Grecs p. 2, Note 1) für die Philister, die zur Zeit des Herodot die Beschneidung bereits angenommen haben sollen, da es sich sonst sonderbar ausnehmen würde, dass die Juden selbst diesen Brauch als von den Aegyptern entlehnt bezeichnet hätten. Ebenso L. Cohn in Grätz' Monatsschrift XLI, 1897, 286, während Wiedemann in seiner Ausgabe des zweiten Buches von Herodot (z. Stelle) hierin die Juden sieht. Vgl. v. Gutschmid (Kleine Schriften IV, 565), der sagt: „Der Sprachgebrauch Herodots beschränkt aber an der Mehrzahl der Stellen den Namen auf das Küstenland zwischen Phönicien und Gaza und dann wieder von Jenysos bis zum Serbonis-See (I, 105, III, 5, was die Hauptstelle ist, und III, 91). An

ist daher sehr wahrscheinlich, dass auch Theophrastos dieselbe Bezeichnung¹ gebraucht hat. Es bot sich den im Heere Alexanders befindlichen Philosophen während ihres Aufenthaltes in den phönikischen und philistäischen Küstenstädten, etwa während der langen Belagerung von Tyrus

zwei Stellen scheint Phönicien mit dazu gerechnet zu werden, II, 106, wo Denkmäler des Sesostris, die man am Nahr-el-Kelb bei Berytos wiederfindet, nach Palästina gesetzt werden, und VII, 89; aber das ist unsicher . . . Dass Judäa dem Herodot völlig unbekannt geblieben ist, verschlägt nichts: er hätte seine Bewohner nach seiner sonstigen Rede-weise als Syrer, nicht als palästinische Syrer bezeichnen müssen. Nöldeke theilte mir mündlich seine Ansicht mit, dass die Philistäer in nachexilischer Zeit die Beschneidung angenommen haben könnten. Ich habe dieses angeführt, um festzustellen, dass Theophrastos, falls unsere Vermuthung richtig ist, den Opferdienst der Philister gemeint haben dürfte.

¹ Wohl finden wir schon bei Skylax (Müller, *Geographi graeci minores* I, 79) den Namen Koilesyrien, aber es ist ein umfassender. Auch Theophrastos gebraucht ihn (*Historia plant.* II, 6, 2), wo er von den Palmen sagt: τῆς Συρίας δὲ τῆς Κοίλης, ἐν ἣ γ' οἱ πλείστοι εὐχάνουσιν, ἐν τρισὶ μόνοις τόποις ἀλμύδεςιν εἶναι τοὺς θουαρπένους θησαυρίζεσθαι. Aber auffallenderweise wiederholt sich derselbe nicht mehr, obwohl Theophrastos an mehreren der 28 Stellen, wo Syrien vorkommt, von den Palmen spricht. Nun wiederholt sich die angeführte Bemerkung in demselben Abschnitte (II, 6, 8) wörtlich, doch mit einer sehr beachtenswerthen Abweichung: θησαυρίζεσθαι δὲ μόνοις θύνασθαι φασὶ τῶν ἐν Συρίᾳ τοὺς ἐν τῷ ἀλλῶνι, und es kann keinen Augenblick zweifelhaft sein, dass bei ihm κοίλη nicht den Namen des Landes darstellt, sondern die Gegend ihrer Beschaffenheit nach kennzeichnet, die Jordanniederung, wie er in IX, 7, 1 die Schlucht zwischen dem Libanon und dem Antilibanon als ἀλλῶν bezeichnet. Der erstgenannte ἀλλῶν erstreckt sich nach II, 6, 5 bis zum rothen Meere. In IX, 6, 1 sagt er vom Balsam, derselbe wachse ἐν τῷ ἀλλῶνι τῷ περὶ Συρίαν, vgl. Schürer I, 312. Die Bevölkerung des Striches, in dem der ἀλλῶν sich befindet, nennt er Σύροι (II, 6, 5); wollte er genauer sein, musste er die engere Heimat der Opfer angeben und es wären sonach die Philister an der Küste des mittelländischen Meeres gemeint. Die gleiche Bedeutung, wie oben, könnte Koilesyrien bei Klearchos, dem Schüler des Aristoteles (Josephus, *Contra Ap.* I, 22, 179) zugeschrieben werden, vgl. Reinach p. 11, 1.

and Gaza, Gelegenheit genug, sich über den Opferdienst an den Orten mit syrischem Cult genauer zu unterrichten and daher ist die Annahme, als habe Theophrastos nur ungenaue Mittheilungen empfangen, auch aus diesem Grunde zurückzuweisen.

Gegen die Beziehung der Stelle auf die Syrer und für die Beibehaltung der Juden in derselben wird man noch den Satz anführen: ἄτε φιλόσοφοι τὸ γένος ὄντες, da sowohl Klearchos, ein Mitschüler des Theophrastos bei Aristoteles, in dem bei Josephus (Contra Ap. I, 22, 179) erhaltenen Fragmente: καλοῦνται δὲ, ὡς φασιν, οἱ φιλόσοφοι παρὰ μὲν Ἰνδοῖς κάλανοι, παρὰ δὲ Σύροις Ἰουδαῖοι, τοῦνομα λάβοντες ἀπὸ τοῦ τόπου, als auch Megasthenes (bei Clemens Alex. Stromata I, 15): παρὰ τοῖς . . . φιλοσοφοῦσι, τὰ μὲν παρ' Ἰνδοῖς ὑπὸ τῶν Βραχμάνων, τὰ δὲ ἐν τῇ Συρίᾳ ὑπὸ τῶν καλουμένων Ἰουδαίων, der bei Seleukos I Nikator in Syrien war und die Völker dieses Nachbarlandes gekannt haben dürfte, die Juden Syriens als Philosophen bezeichnet. Eine Aenderung der Ἰουδαῖοι in Palästinenser ist hier schon deshalb unzulässig, weil Klearchos nicht nur das Land der Juden, sondern auch deren Hauptstadt Jerusalem ausdrücklich nennt. Und doch glaube ich, dass hier den Juden etwas zugeschrieben wird, was in Wahrheit nur von einem der in Palästina wohnenden nicht-jüdischen Volksstämme gemeint war, indem irrthümlich auf Grund des Namens des Landes die ganze Bevölkerung als aus Juden bestehend galt¹. Es ist allerdings fast unmög-

¹ v. Gutschmid (Kleine Schriften IV, 560) führt den Bericht des Clemens Alexandrinus (Stromata I, 15, 68) an, in welchem als Philosophen die Brahmanen, Odrysen, Geten, das Volk der Aegypter, die Chaldäer καὶ Ἀράβιοι οἱ κληθέντες εὐδαίμονες καὶ ὅσοι γε τὴν Παλαιστίνην κατέκρησαν und andere aufgezählt werden. Er meint, Clemens habe eine griechische Geschichte der Philosophie ausgeschrieben, ohne zu merken, dass die „Bewohner Palästinas“ die Juden sind. Das letztere

lich, hiefür aus der älteren Literatur Beispiele oder Belege anzuführen; doch giebt es einige wenige, die mir sehr beachtenswerth scheinen. Apion (bei Josephus, Contra Ap. II, 9, 112) erzählt bekanntlich im Namen des Mnaseas von Patras: „Als vor langer Zeit die Juden und Idumäer mit einander Krieg führten, sei in einer Stadt der Idumäer namens Dora einer der Verehrer des Apollo namens Zabid zu den Juden gekommen und habe ihnen versprochen, er werde ihnen den Gott der Dorensen, Apollo, übergeben, der sich selbst zu ihrem Tempel begeben werde, wenn sie sich nur alle entfernen. Die Juden glaubten es ihm, worauf Zabid eine Maschine aus Holz baute, die er um sich herum legte und auf der er drei Reihen Fackeln aufstellte; und so ausgerüstet setzte er sich in Bewegung, so dass es den Fernstehenden schien, als ob Sterne über die Erde schritten. Die Juden, von dem wunderbaren Anblick betroffen, hielten sich ruhig in einiger Entfernung, Zabid aber gelangte ruhig bis zu ihrem Tempel, nahm den goldenen Kopf des Esels und kehrte rasch nach Dora zurück“. Diese Erzählung scheint mir schon wegen der geographischen Angaben mehr Aufmerksamkeit zu verdienen, als ihr allgemein zu Theil wird. Man wird freilich entgegenhalten, dass ja gerade in der Ortsbestimmung die Werthlosigkeit des Berichtes sich verräth, da ja, wie schon Josephus betont, Dora phönicisch und nicht idumäisch ist. Es müsste sonach entweder die Angabe über die Lage der Stadt in Idumäa als Irrthum bezeichnet werden, oder es ist der Name der Stadt unrichtig. Giebt es nun eine namens Dora in

scheint mir nicht so sicher, denn der Verfasser der Vorlage hätte in diesem Falle von den zu seiner Zeit noch immer in Palästina wohnenden Juden nicht κατέκρησαν sagen können. Die unbestimmte Bezeichnung scheint vielmehr auf eines der nichtjüdischen Völker dieses Landes hinzuweisen.

Idumäa? Natürlich denkt man augenblicklich an Adora, das uns aus dem Kampfe Hyrkans I gegen die Idumäer bekannt ist (Josephus, Antiquit. XIII, 9, 1, 257, Bellum Jud. I. 2, 6, 63, vgl. Antiquit. XIII, 6, 5, 307; 15, 4, 396), das heutige Dura (Schürer I, 208, 12; Benzinger in Pauly-Wissowa I, 480) zwei Stunden westlich von Hebron. Es handelt sich sonach um einen Vorfall in diesem Orte, wo Apollo einen Tempel hatte; offenbar ist hier an einen idumäischen Gott zu denken, den Mnaseas für Apollo hielt, dessen Ermittlung aber wegen unserer zu geringen Kenntniss von den idumäischen Gottheiten (vgl. Baethgen, Beiträge 9ff.) nicht möglich ist. Was aber für das Verständniss des Berichtes entscheidend ist, das ist die klar zu Tage tretende Thatsache, dass hier von dem Heiligthum in Jerusalem überhaupt nicht die Rede ist, sondern deutlich von einem zweiten Tempel in Dora innerhalb oder in der nächsten Nähe der Stadt; verlangt doch Zebid von den Juden nur, dass sie aus der Stadt sich entfernen, damit Apollo einziehen könne, was ja, wenn von Jerusalem die Rede wäre, kaum denkbar ist. Es war also nur Apion, der diese Nachricht des Mnaseas auf Jerusalem und seinen Tempel bezog, um für seine sonst durch nichts belegte Verleumdung einen Gewährsmann zu gewinnen. Da aber Juden auf dem Lande in ihren Synagogen keine Eselsköpfe aufgestellt haben können, abgesehen davon, dass Adora am Anfange des zweiten Jahrhunderts, als Mnaseas schrieb, vielleicht keine Juden beherbergte, so ist für Juden ein anderes Volk zu setzen. Am nächsten läge es, an Idumäer zu denken, wofür vielleicht auch die Leseart der Handschriften: dum bellum Judaei contra Judaeos haberent, mit demselben Namen für beide streitenden Parteien spricht. Was den Vorfall selbst betrifft, so muss der Streit zwischen den Tempeln sich darum gedreht haben, welches der beiden

Götterbilder sich dem anderen unterordnen solle, indem es in das Heiligthum des anderen gebracht wird.

Zu demselben Ergebnisse führt die Meldung Apions (bei Josephus, *Contra Ap.* II, 7, 91 ff.) über die Mästung eines Griechen im Tempel der Juden während eines Jahres, der dann in einem Walde geschlachtet und geopfert wird und von dessen Eingeweiden die Juden kosten in Begleitung des Schwures, dass sie den Griechen feind bleiben². Die Genauigkeit und Umständlichkeit der Beschreibung setzt eine Quelle voraus, die ihrerseits auf einen gut unterrichteten Gewährsmann zurückgeht. Wir kennen in der That die Einzelheiten dieser Schilderung aus den Opferbräuchen anderer Völker³, und ich erwähne nur den Beleg zu dem charakteristischsten Zuge in diesem Vorgange aus Dio Cassius (XXXVII, 30, 3), der erzählt, dass Catilina seine Mitverschworenen auf die Eingeweide eines geschlachteten Knaben, den sie dann verspeisten, schwören liess. Ebenso verhält es sich mit der Nachricht bei Diodor (XXXIV, 1, 3) wahrscheinlich aus Posidonius, wonach Antiochos Epiphanes im Allerheiligsten des jerusalemischen Tempels das steinerne Bild eines Mannes mit langem Bart, welcher auf einem Esel sass und ein Buch in den Händen hielt, gefunden habe; Antiochos habe den Mann für Moses gehalten. Ich verweise nur auf die Meldung bei Epiphanius (*Haeres.* 55), die Bewohner des peträischen Arabiens, welches Rokom

² Damokritos (bei Suidas s. v.) erzählt, dass die Juden einen goldenen Eselskopf verehren und alle sieben — s. v. Ἰουδαῖοι καὶ Ἰουδαῖος: alle drei — Jahre einen Fremden fangen, denselben wegführen und opfern, indem sie das Fleisch in kleine Stücke zerschneiden. Vgl. Schürer III, 106, 19.

³ Der Fihrist p. 323, 6 ff. (Chwolson II, 142) erzählt von den Ssabiern im Mittelalter, dass sie jährlich ein Kind opferten, dessen Fleisch kochten und daraus Kuchen buken, von denen jeder Freigeborene einen Antheil erhielt; vgl. R. Smith 281. 626.

und Edom genannt wird, hielten Moses wegen der ihm vollbrachten Gotteszeichen für einen Gott und beteten sein Bild an. Da wir Adora als den Sitz des Eselskults erkannt haben, könnte der angebliche Moses auf dem Esel gleichfalls bei den Idumäern angenommen werden; keinesfalls kann sich die ursprüngliche Nachricht auf die Juden bezogen haben.

Auf dieselbe Weise glaube ich auch die Meldung über Pythagoras' Beziehungen zu den Juden erklären zu sollen. Hermippus von Smyrna, ein Peripatetiker der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts v. Chr. (bei Josephus, Contra Ap. I, 22, 164 ff.), erzählt in seiner Biographie des Pythagoras, dass dieser gewisse — sicher nicht jüdische — Bräuche der Juden und Thraker nachgeahmt habe. Falls dieses nicht eine blosse Vermuthung des Hermippos ist, die aus seiner Wahrnehmung der Aehnlichkeit der beiden Bräuche floss (Zeller, Philosophie der Griechen I³ 302, 1), so hätten wir bei Pythagoras eine Entlehnung während seines Aufenthaltes in Palästina anzunehmen. So erzählt auch Antonius Diogenes im zweiten Jahrhundert n. Chr. (bei Porphyrius, Vita Pythag. 11), dass dieser Philosoph bei den Hebräern gewesen sei und von denselben die Traumdeutung gelernt habe. Jamblichus nennt den Verkehr Pythagoras' mit Juden überhaupt nicht, dagegen erzählt er (Vita Pythagor. III, 14. 15), dass jener sich längere Zeit der Contemplation auf dem Berge Karmel gewidmet habe, der unter allen der heiligste und den Ungeweihten unzugänglich war¹. Hierin sehe ich die Grundlage für den

¹ Allerdings bezeichnet Jamblichus (III, 14) den Karmel als phöniciisch und sagt: τοῖς ὑπὸ Κάρμηλον τὸ Φοινικικὸν ὄρος αἰγιαλοῖς, ἐνθα ἐνόμαζε τὰ πολλὰ ὁ Πυθαγόρας κατὰ τὸ ἱερὸν; aber dieses stimmt genau zu seinem Berichte, der bloss vom Aufenthalte des Pythagoras in Phönicien spricht.

Verkehr mit den Juden, indem sowohl der Karmel, der die Grenze zwischen Phönizien und Judäa bildet (vgl. Schlatter, Zur Topographie 357ff.), als zum Lande der Juden gehörig, wie das auf demselben stehende Heiligthum als jüdisch angesehen wird, während dieses thatsächlich sehr früh, wenn nicht überhaupt (vgl. R. Smith 120, Note 187), heidnisch war (Tacitus, Histor. II, 78, Suetonius, Vespasian 5; Baudissin, Studien II, 234); denn schon Skylax — nach Manchen der falsche — berichtet von dem Berge Karmel ab einem Tempel des Zeus (Müller, Geogr. graeci min. I, 79). Dasselbe sehen wir schliesslich in dem im Etymologicum Magnum erhaltenen Berichte vom Libanon (s. v.): ὅλον εἶναι πνεῦμα καὶ θεόν · ἀνωφερὴς γὰρ ἐστὶν · ὅθεν καὶ αὐτὸν σέβονται (die Juden), was, wie schon Baudissin (236) bemerkt, mit Modification (πνεῦμα) für die Syro-Phönizier seine Richtigkeit hat.

All' dieses würde dafür sprechen, dass Σύρων Ἰουδαῖα bei Theophrastos nicht die Juden bedeuten müsse und die Nennung der letzteren kein Hinderniss gegen die von allen Einzelheiten des Berichtes geforderte Beziehung dieses auf eines der Palästina bewohnenden heidnischen Völker des vierten Jahrhunderts bildet. In jedem Falle aber scheint mir das Ergebniss festzustehen, dass Theophrastos die Ganzopfer eines heidnischen Volkes in Syrien beschrieb, welche durch mehrere Tage dargebracht und von Fasten unterbrochen waren. Es waren Sühnopfer, wahrscheinlich im Monate Nisan, der auch bei anderen semitischen Stämmen als Sühnezeit diente, wesshalb sie auch in Bezug auf die Trankopfer auffallende, aber im Zusammenhange mit solchen Opfern auch bei den Harraniern vorkommende Stoffe aufweisen. Jede Angabe Theophrastos' wird durch diese Beziehung verständlich und für die Geschichte der semitischen Religion verwendbar.

Metrische Analyse von Jesaia K. I.¹

Von J. Ley² in Kreuznach.

Nachdem ich mich über einige von meiner Theorie der hebräischen Metrik abweichende Meinungen ausgesprochen (Theol. Stud. u. Kritik. 1899 S. 187 ff.) und eine weitere Auseinandersetzung an anderer Stelle in Aussicht genommen habe, so will ich hier auf engem Raume versuchen, an dem ersten Kapitel des Jesaia die Beschaffenheit der hebräischen Metrik in praktischer Weise zur Anschauung zu bringen.

Das von mir angenommene Grundprincip, dass der Rhythmus und die Metrik nach den Tonhebungen bestimmt werden, habe ich in den „Grundzügen der Metrik“ (Halle 1875) § 2 und im „Leitfaden der Metrik“ (Das. 1887) § 1—3 dargelegt mit Ergänzungen in den ThStKr. 1895. 1897. Die Veränderungen, welche ich seitdem vorzunehmen mich veranlasst sah, betreffen meistens nur die Benennung und die Abteilung der verschiedenen Versarten. Statt der griechischen habe ich die deutschen Bezeichnungen meist nach dem Vorgange Grimme's (ZDMG 1896, S. 529 ff.) vorgezogen; statt des früher von mir genannten Dekameters halte ich jetzt zwei fünfhebige, und, statt des Oktameters zwei vierhebige für richtiger. Dem entsprechend habe ich den Hexameter als den sechshebigen

¹ Die bahnbrechenden „Studien zur hebräischen Metrik“ von E. Sievers (Leipzig 1901) konnten bei dieser vorjährigen Arbeit (1900) nicht berücksichtigt werden.

² [Der um die Untersuchung des Rhythmus und etwaiger Metra der Reste alttestamentlicher Poesie verdiente Verfasser ist inzwischen gestorben. B. St.]

und den Pentameter als den fünfhebigen bezeichnet. Auch die zweihebigen Stichen haben jetzt mehr Berücksichtigung gefunden. Der Nebenton, welcher eine Silbe mit Stammconsonanten trifft, wird nachweisbar bei vier Thesen stets zur Hebung, bei zwei nachfolgenden und einer vorangehenden in den meisten Fällen, aber nicht durchgehends, worüber das Nähere an einer anderen Stelle. Alles übrige, namentlich was die Betonung der Partikeln und die enge Verbindung zweier Worte zu einem Sprechakte betrifft, bleibt nach den Ausführungen in den „Grundzügen“ und im „Leitfaden“ und den Ergänzungen in ThStKr 1897 bestehen.

Jes. K. I.

Abfassungszeit, Zusammenhang des Inhalts und metrische Analyse.

Die Abfassung dieses Kapitels fällt aller Wahrscheinlichkeit nach um die Zeit, als das assyrische Heer des Sanherib ganz Judäa erobert und verwüstet hatte; für Jerusalem selbst war die Gefahr einer Belagerung abgewandt worden, weil Sanherib gegen den anrückenden König Tirhaka von Aethiopien abziehen musste. In der Freude über diesen Abzug wurden von den Einwohnern Jerusalems zahlreiche Dankopfer dargebracht. Aber die vom Propheten erwartete sittliche Erhebung und Besserung des tief gesunkenen Volkes erfolgte in keiner Weise. Die Gewaltthätigkeiten der Mächtigeren und das betrügerische Wesen im Volke traten wie früher wieder hervor. Die Entrüstung des Propheten hierüber drückt sich in dieser Strafrede aus.

Die Rede beginnt mit der Klage Jahwe's und des Propheten über die Untreue seines Volkes und dessen sündhaften Lebenswandel (V. 2—4); es setzt noch jetzt den Abfall fort, als ob es nicht schon genug dafür vom Kopf bis zum Fuss gestraft worden wäre (V. 5—6); das Land

ist verwüstet, die Städte niedergebrannt und nur Jerusalem **als** der letzte Zufluchtsort übrig geblieben (V. 7—9). Die **vielen** Opfer sind Jahwe durchaus missfällig, die Sabbath-**feier**, die Feste und das Gebet des sündhaften Volkes **sind** ihm zuwider (V. 10—15^{a-d}); sie sollten sich zuvor von **der** Blutschuld reinigen, von ihren bösen Thaten lassen, **der** Bedrängten, der Witwen und Waisen sich annehmen (V. 15^e—17); sollten etwa ihre Sünden, die rot wie Schar-**lach** sind, als weiss wie Schnee angesehen werden?! (V. 18); **geh**orchen sollten sie, dann werde es ihnen gut gehen, wo **nicht**, so werden sie des Schwertes Beute werden (V. 19—20). **Der** Prophet betrauert den sittlichen Verfall der Stadt, die **von** gewalthätigen Machthabern beherrscht wird (V. 21—23). **Doch** Jahwe wird sich ihrer annehmen und eine gerechte **Herrschaft** wieder herstellen (V. 24—27), die Frevler und **Abtrünnigen** wird er dem Verderben anheimgeben (V. 28—31).

Der Grundgedanke, welcher vom Anfang der Rede bis **zum** Schlusse durchklingt, ist die Klage und die Trauer über das sittliche Verderbnis des Volkes, welches in der Not, da es von dem assyrischen Heere bedrängt wurde, **unzweifelhaft** Gelöbnisse der Besserung gethan, diese aber **mit** Opfern zu erfüllen glaubte; es fehlte auch nicht an **Abtrünnigen**, die Nebengöttern dienten. Für Ausscheidungen oder Trennungen irgend welcher Teile der Rede (ZATW 1884, S. 86 ff.) liegt kein ausreichender Grund vor, und so **wenig** sich V. 10 von V. 9 trennen lässt, eben so wenig V. 24 ff. von 21 ff. —

Weil nun diese Rede mit einer Ansprache Jahwe's **selbst** unter Bezeugung von Himmel und Erde beginnt, so **find** es der Sammler für angemessen, die jesaianischen Reden mit derselben zu eröffnen, obwohl sie nicht die erste war. Die Strophen schliessen sich meistens an die Vers-**abteilung** des M. T. an.

Str. I. V. 2 zwei sechshebige, der erste in drei zweihebigen Stichen, pathetisch und würdevoll, der zweite in der gewöhnlichen Versform von zwei dreihebigen Stichen: Strafworte Jahwe's.

Str. II. V. 3 zwei sechshebige, לֹא beidesmal betont als gegensätzlich, weit prägnanter als wenn er gesagt hätte (44, 2): שְׂרָאֵל לֹא יִדְעַע עֲשָׂהוּ עִמִּי לֹא־תִבּוֹן יִצְרָהוּ: Strafworte aus dem Munde des Propheten.

Str. III. V. 4 drei sechshebige, Schluss des ersten וְ, des zweiten dreiteiligen יְהוָה, am Schlusse des dritten יְהוָה, welches auch der Sinn und der Parallelismus verlangt, ausgefallen. Wahrscheinlich stand im ursprünglichen Texte מ als Abbreviatur, welche von dem Abschreiber nicht verstanden oder übersehen worden ist. Nach וְ tritt wie nach einem Ausrufungsworte eine Pause ein, welche die Thesis ersetzt, auch ist wahrscheinlich וְ (Exod. 4, 10) statt וְכָךְ zu lesen, so dass die These nach וְ nicht fehlt, die übrigen im ersten Teile des Stiches auch fehlen kann: Fortsetzung der Strafworte des Propheten.

Str. IV. V. 5—6 fünf vierhebige in je zweihebigen Stichen, bet. תִּכְרְעוּ, eine Nesiga ist nicht statthaft wegen der vorangehenden offenen Tonsilbe; לֹא und וְלֹא stets unbetont, wenn sie nicht einen besonderen Nachdruck haben. Es ist wahrscheinlich כִּי־תוֹסִיפוּ zu lesen, die LXX scheint מוֹסִיפִי מְרָה (προστιθέντες) gelesen zu haben: erfolglos sind die bereits eingetretenen Strafen geblieben.

Str. V. V. 7 drei fünfhebige, Klageliedverse, die zwei ersten = 2 + 3 Heb., der dritte, welcher in mehreren Hdschr. der LXX fehlt und wahrscheinlich corrumpt ist, lautete vielleicht: וּשְׁמָמָה כְּמַהֲפֹכֶת אֱלֹהִים סָדָם וְעַמֶּרְיָה die drei letzten Worte wurden als selbstverständlich nicht ausgeschrieben, weil sie stereotyp mit כְּמַהֲפֹכֶת verbunden werden: Jes. 13, 19. Jerem. 49, 18. 50, 40. Amos 4, 11; das Wort וְרִים ist

entweder aus der vorangehenden Zeile verschrieben, oder aus Missverständniß der Lücke hinzugefügt worden: Die Städte sind zerstört, das Land verwüstet.

Str. VI. V. 8 zwei vierhebige = V. 5 und 6: Die Burg Zion ragt vereinsamt in dem verwüsteten Lande hervor.

Str. VII. V. 9 zwei fünfhebige, Schluss des ersten שָׁרִיר, bet. הוֹתִירֵלָנוּ: Jerusalem ist der letzte Zufluchtsort geworden.

Str. VIII. V. 10 zwei fünfhebige, b. עָם: Aufforderung zur Beachtung der Gotteslehre.

Str. IX. V. 11 drei fünfhebige, Schluss des ersten יְהוָה, des zweiten מְרִיאִים, b. לְמַה לִּירֵב des besseren Rhythmus wegen: Jahwe missfallen die blutigen Opfer.

Str. X. V. 12—13 (ohne Trennung der Verse) drei siebenhebige, der erste = 3+4 H. schliesst mit מִדְּכֶם (מִי) betont StKr 1897. S. 25), der zweite (wenn nicht corrumpt?) = 4+3 H., Schluss der ersten Hälfte שָׁוָא; l. nach LXX רַמְסֵחֲצִרִי לֹא־תוֹסִיפוּ und וְהָבִיא mit Wiederholung des vorangehenden ו, Schluss הִיא־לִי, der dritte = 4+3 H.; über die chiasmatischen Verbindungen in den fünf- und siebenhebigen Versen, an anderer Stelle: ihre Feste und Festlichkeiten sind ihm zuwider;

Str. XI. V. 14 zwei fünfhebige, b. וּמִוֹעָדֵיכֶם bei drei Thesen: sie sind ihm lästig und verhasst;

Str. XII. V. 15^{abcd} zwei fünfhebige = 2+3 H. und 3+2 H., Schluss des zweiten שָׁמַע, b. נִמְכָּרִי (StKr 1897, S. 17. 8): ihr Gebet hört er nicht an.

Str. XIII. V. 15^e—16^{abc} zwei fünfhebige, der Schluss des V. 15 ist mit dem ersten Stichos des V. 16 zu verbinden (Duhm), der erste bildet das Objekt zum zweiten: die von Blutschuld befleckten Hände sollten sie reinigen und von den schlechten Thaten ablassen,

Str. XIV. V. 16^d—17 drei vierhebige in der Form von V. 5. 6. 8: Gutes thun und Gerechtigkeit üben.

Str. XV. V. 18 drei vierhebige, das erste וְיִי , eben so überflüssig wie den poetischen Ausdruck schwächend, scheint aus der nachfolgenden Zeile verschrieben zu sein: vgl. oben S. 231 und K. Gr. § 150f.

Str. XVI. V. 19—20 drei vierhebige, b. וְיִי מְבַרְכֵּךְ , im Schlusstichos fehlt noch LXX ($\epsilon\lambda\acute{\alpha}\lambda\eta\sigma\epsilon\ \tau\alpha\upsilon\tau\alpha$) das Wort הָיָה : Ermahnung zur Folgsamkeit.

Str. XVII. V. 21—22 drei fünfhebige = 3+2. 2+3. 3+2 H., die zwei Schlussworte in V. 21 hat wahrscheinlich der Glossator hinzugefügt zur Ausfüllung eines antithetischen Parallelismus; über die Zusätze des Glossators, an anderer Stelle; auch das Schlusswort in V. 22 בְּמִים rührt wahrscheinlich aus gleichem Grunde vom Glossator her; das sonst nicht vorkommende לְמִינֵהוּ dürfte ein Substantiv sein und bezeichnete einen „schlechten, verdorbenen Trank“, welcher betrügerisch für Wein ausgegeben wird; auch Duhm scheidet die beiden Schlüsse aus: Klage über das Sittenverderbnis der Stadt Jerusalem.

Str. XVIII. V. 23 drei vierhebige in der Versform von V. 5. 6. 8 mit einem Überschuss eines Stichos zum Abschluss des Abschnitts; b. אֶהְיֶה כְּשֹׁחַד , Nesiga unstatthaft, vgl. V. 5: Bestechlichkeit und Ungerechtigkeit herrschten in derselben.

Str. XIX. V. 24 zwei fünfhebige, וְיִי הָאֵל nur noch 3, 1 und beidesmal gegen das Metrum, ist auszuschneiden (Duhm), der stereotype Ausdruck in Jesaja ist יְהוָה הָאֵל , worüber an anderer Stelle ausführlich: Ankündigung von Jahwe's Strafgericht,

Str. XX. V. 25 zwei fünfhebige, nach עַל־יָדְךָ ist nach LXX der kürzere Stichos ausgefallen ($\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\theta\omicron\upsilon\sigma\upsilon\tau\alpha\varsigma\ \acute{\alpha}\pi\omicron\lambda\acute{\epsilon}\sigma\omega$) vielleicht $\text{וְהַסְרִיִּים אֶת־קִרְיָת}$ und der Ausscheidung alles Trügerischen.

Str. XXI. V. 26—28 drei fünfhebige und ein abschliessender siebenhebiger, der Zusatz וְיִי הָאֵל rührt vom Glossator

her, vgl. V. 21. 22: und der Wiederherstellung der früheren gerechten Herrschaft.

Str. XXII. V. 29 zwei vierhebige: Beschämung erfüllt die an Nebengöttern Lust hatten;

Str. XXIII. V. 30 zwei vierhebige, b. וְשָׁן dagegen אֵלֵּל, vgl. StKr. 1897, S. 29, 3 und S. 23, 6: sie werden in Hoffnungslosigkeit verschmachten.

Str. XXIV. V. 31 zwei fünfhebige: Der Götze mit seinem Verfertiger gehen in Flammen auf.

Sieht man von der Zahl der zu einer Strophe gehörigen Verse ab, so ist die Mehrzahl der aufeinanderfolgenden Strophen in der Versform gleich, die sechshebigen in I. II. III; die fünfhebigen in VII. VIII. IX. XI. XII. XIII, welche durch die siebenhebigen in X kaum als unterbrochen angesehen werden können, ferner XIX. XX. XXI; die vierhebigen XIV. XV. XVI. XXII. XXIII. vereinzelt stehen die fünfhebigen V. XVII. XXIV und die vierhebigen IV. VI. XVIII.

Ein Grund für die Verschiedenheit der Strophen in der Zahl der gleichartigen Verse wird sich schwerlich finden lassen; man wird es der poetischen Lizenz des Dichters einräumen müssen, dass er seine Gedanken und Gefühle in zwei, drei oder mehreren Versen ausführt, ohne stets das Gleichmass mit dem der anderen Strophen im Auge zu behalten; im ganzen sind auch die Differenzen in der Zahl der Verse nicht erheblich. Anders verhält es sich mit der Verschiedenheit in der Beschaffenheit der Verse, welche offenbar mit dem Wechsel des Inhalts und der Stimmung zusammenhängt. Selbst auf die Gefahr hin, subjektive Meinungen hierfür anzugeben, glaube ich doch den Versuch wagen zu dürfen; vielleicht giebt es anderen eine Anregung zu weitergehenden Forschungen.

Die ersten drei Strophen (V. 2—4) haben gleichen In-

halt, Strafworte wegen Untreue des Volkes, und die gleiche Versform der gewöhnlichen sechshebigen; die dreiteiligen V. 2abc und 4cde haben ihres pathetischen Inhalts wegen einen langsameren nachdrucksvolleren Gang, in der Zahl der Hebungen gleichen sie sich mit den anderen aus. Diese Beobachtung über die zweihebigen Stichen wird sich noch öfter wiederholen.

Mit V. 5—6 ändert sich der Inhalt und die Stimmung. Die Strafworte werden nicht fortgesetzt, es werden vielmehr die bereits eingetroffenen Strafen aufgezählt. Es geschieht dieses in einer gewissen Wehmut, wozu sich der langsamere vierhebige, in zwei zweihebige Stichen geteilt, besser eignet, man wird in den kurzen Stichen den schweren Ton der Wehmut leicht erkennen. In V. 7 spricht sich die Trauer über die niedergebrannten Städte und die Verwüstung des Landes aus, für diese ist der fünfhebige Klageliedvers der gebräuchliche und geeignete. Die reflektierende Vergleichen in V. 8 ist wieder im Tone der Wehmut der vierhebigen gehalten, während V. 9 kräftiger ansetzend den Klageliedvers wieder aufnimmt und den Abschnitt abschliesst.

Für den ernsten und vorwurfsvollen Ton der Belehrung über den Gott missfälligen Opferdienst, mit welchem V. 10 beginnt, eigneten sich wieder ganz vorzüglich die fünfhebigen Strophen, welche mit V. 16 schliessen, vgl. oben. Die dazwischen tretenden siebenhebigen Verse (V. 12. 13) werden oft mit den fünfhebigen verbunden, sie gelten wegen ihrer ungleichen Teile als von gleicher Art, worüber das Nähere an anderer Stelle. Die Belehrung über den Gott wohlgefälligen Wandel wird in den ruhigeren und kürzeren Versen der vierhebigen ausgeführt (V. 16d—20). Die mit V. 21—22 beginnende Klage über das Sittenverderbnis der Stadt wird in den hierfür gewöhnlichen fünf-

hebigen wieder aufgenommen, geht aber in den sich fortsetzenden Schilderungen in den wehmütigen Ton der zweiteiligen vierhebigen über (V. 23). Kräftiger setzt die Ankündigung von Jahwe's Strafgericht wieder mit fünfhebigen an (V. 24—27), sinkt aber mit Ermattung des Pathos in vierhebige zurück (V. 28—30) und hebt sich erst zum Schluss (V. 31) in fünfhebige.

Sollte man auch der gegebenen Erklärung für den Wechsel der Versformen, die ich ja selbst nur als einen Erklärungsversuch hinstelle, zuzustimmen nicht geneigt sein, so bleibt es doch sicher, dass der Prophet sich nicht an gleiche Strophenbildungen für gebunden hielt, vielmehr diese, wenn auch aus noch nicht erkannten Gründen oft wechselte; vgl. Rothstein in ThStKr 1899, S. 7 und meine Abhandlung daselbst S. 196.

Bemerkungen zur alexandrinischen Übersetzung des Jesaja (c. 40—66).

Von Alfred Zillesen,
Synodalvikar in Simmern (Hunsrück).

§ — unser masorethischer Text. — Ø = LXX. Die Textzeugen sind nach Swete zitiert. Field ist benutzt. — Durchweg sind die Konkordanzen von Mandelkern und Hatch-Redpath verglichen. Nur an einigen Stellen musste ich mich mit Trommius behelfen, da Hatch-Redpath mir nicht mehr zu Gebote stand. — Für die exegetische Litteratur sind die genauen Titel bei Marti zu finden.

Metriker verschiedener Observanz treiben gegenwärtig in den poetischen Partien des AT. eine oft recht unvorsichtige Textkritik. Grundsätze, die erst durch genaue Einzelbeobachtung zu sichern wären, werden bereits unbedenklich wie unfehlbare Massstäbe verwendet. Dem Dogma zu liebe muss nicht selten der sauberste Parallelismus eine grausame Verstümmelung oder gänzliche Zerstörung sich gefallen lassen.¹ Und es giebt Fälle, in denen die neue Methode zu einer Benutzung der Versionen führt, für die manche durch lange Arbeit gesicherten Regeln und Erfahrungen einfach nicht zu existieren scheinen. Auch ganz fragwürdige Varianten werden mit Ehren aufgenommen, wenn sie nur ins Schema passen.

¹ Ich verweise auf die Gliederung, die Duhm Jes. 44, 24 angedeihen lässt, ferner auf seine Behandlung von 45, 1 (vgl. den Bau dieses v. mit 41, 21). Auch 47, 6 erhält bei Duhm und Cheyne eine höchst wunderliche metrische Gestalt. Vgl. übrigens Wellhausen Skizzen und Vorarbeiten VI, S. 164, A. 1.

Ein Beispiel. Rothstein¹ streicht Jes. 40, 5 כל בשר und liest statt יחזי nach dem τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ des וישעו. Ich sehe von den sonstigen Gründen ab, die Rothstein zu radikalen Eingriffen in die Verse 3—5 veranlassen, und greife nur seine Ersetzung des יחזי durch וישעו an.² Von dem Plus des Griechen an dieser Stelle gilt wie oft sonst: timeo Danaos et dona ferentes! Es soll nachher an einer ganzen Reihe von Stellen gezeigt werden, dass ו in Jes. eine Menge von Bereicherungen und Umgestaltungen enthält, die lediglich auf einer Beeinflussung durch Parallelstellen beruhen. Für das τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ, das LXX hier (nicht statt יחזי) bietet, ist lediglich 52, 10 die Quelle (vgl. Näheres unten); somit kann LXX hier nicht zur Verbesserung des hebräischen Textes in Frage kommen. Was die Streichung des כל בשר betrifft, so mag dasselbe sich mit v. 6 zu sehr stossen, es mag überhaupt v. 5 ein späterer Einsatz sein (Duhm, Cheyne) — ich kann dem hier nicht nachgehen. Aber der Vers ist jedenfalls alt und kann unmöglich auf diese Weise an 4 angeschlossen und gerettet werden. יחזי und כל בשר bedingen sich gegenseitig, und m. E. ist c. 66, 18. 19. 23. 24 ein deutlicher Beweis dafür, dass Tritojesaja den v. 5 in c. 40 schon kannte.³

¹ Th. St. u. Kr. 1899, S. 5—36 (zur Kritik und Exegese des Deuteriojesaja).

² Auch Klostermann hält יחזי für eine Verlesung von וישעו; ebenso Oort (ev. כבוד).

³ Das „Tritojesaja“-problem bedarf auch nach Duhm, Cheyne, Koster, Littmann, Marti noch weiterer Erörterung (vgl. Cornill in ThR III 1900 S. 420). Eins ist jetzt wohl allgemein zugegeben: Dass Tritoj. ganze Phrasen Deuteriojesajas verwendet. Wo sich daher auffallende Uebereinstimmungen finden, darf man meist auf Dtjes. als Quelle schliessen. Ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, als greife auch c. 66 mit Absicht auf c. 40 zurück (es liesse sich das noch an andern Punkten zeigen) — so auch in v. 18 (וראו את כבודי) 19 (ראו) 23. 24 (כל בשר). Dann aber fordert c. 66, dass כל בשר in 40, 5 schon vorhanden war.

Ein anderes Beispiel. *Ley*¹ nimmt in Jes. 42, 2 zu **לֵאמֹר** das **לֵאמֹר** der Vulg. (accipiet personam) auf. Durchaus zu Unrecht. **לֵאמֹר** ohne **קֹל** steht in diesem Sinn auch v. 11 und Hi. 21, 12. Selbst **לֵאמֹר** zu lesen (so wieder Cheyne, Marti) ist unnötig und unpassend. Ferner ist 4a ganz analog gebaut: **לֹא יִכְהֶה וְלֹא יִרְוֶץ** (*Ley's* Zusatz **כִּי** ändert daran nichts). Das **לֵאמֹר** der Vulg. erklärt sich aber sehr einfach aus ihrer einseitig forensischen Fassung des **לֵאמֹר** v. 1, das doch bei Dtj. fast — Religion ist. Daher ergänzte sie dann ganz folgerichtig **לֵאמֹר** — personam.

Im Folgenden soll an einer Reihe von Stellen der Nachweis versucht werden, dass hier die Bereicherungen und Abweichungen des **Θ** lediglich auf Beeinflussung durch Parallelstellen beruhen, dass also in diesen Fällen **Θ** kaum zur Correctur des hebräischen Textes herangezogen werden darf. Meine Proben beschränken sich auf Jesaja, und zwar auf die cap. 40—66, wo ich meine Beobachtungen gemacht habe.²

I.

Zunächst die Stellen, in denen der griechische Text gegenüber dem hebräischen bereichert ist.

Ich nehme 49, 6 vorweg. Es kommt in Betracht: **חֵי וְנִתְחַךְ לְאֹר נֹיִם** **Θ**: **ἵδου δέδωκά σε εἰς φῶς ἐθνῶν** — so **AQ***, während **B** vor **εἰς** einschiebt: **εἰς διαθήκην γένους**. Dieser Zusatz, der im Zusammenhang der Gedanken hier gar keinen Sinn hat, ist sicher eine Bereicherung aus 42, 6. Nicht aus 49, 8, wo **חֵי** zwar bietet: **וְנִתְחַךְ לְבְרִית עַם** **Θ**: **καὶ ἔδωκά σε εἰς διαθήκην ἐθνῶν** **B**, während **M*** vor **ἐθνῶν** noch **γένους** **εἰς φῶς** einschiebt. Weder das Letztere,

¹ Th. St. u. Kr. 1899, S. 163 ff. (die Bedeutung des Ebed Jahve).

² Natürlich habe ich überall nur die für den vorliegenden Zweck erforderlichen Varianten angeführt.

noch das $\epsilon\theta\nu\omega\nu$ von B passen irgend zum Gedanken-
zusammenhang (cf. das ff. לְהַקִּים אֶרֶץ u. s. w.). Selbst wenn
 $\epsilon\theta\nu\omega\nu$ B nur der Rest der ganzen von \aleph^* gebotenen La
ist, bleibt es m. E. bei einer Gedankenlosigkeit. — 42, 6 nun
bietet:

\aleph : $\text{וְאַתָּנָךְ לְבְרִית עִם לְאוֹר גּוֹיִם}$, Θ : $\text{καὶ ἔδωκά σε εἰς δια-}$
 θήκην γένους , wozu dann $B^{abms}\aleph^{cb}AQ\Gamma$ noch εἰς φῶς
 $\epsilon\theta\nu\omega\nu$ setzen. \aleph und Θ (B) verhalten sich also 49, 6 und
42, 6 gerade umgekehrt zu einander. Es ist schwer zu ent-
scheiden, ob 42, 7 wirklich auch den Inhalt des אוֹר גּוֹיִם ,
oder nur den des עִם בְּרִית darlegen will. 42, 8. 9 passen
inhaltlich auch zu אוֹר גּוֹיִם . Ganz sicher ist mir freilich
nicht — obwohl auch Duhm und Marti keinen Einwand
erheben (wohl weil sie die Worte metrisch für unentbehr-
lich halten) — ob nicht doch לְאוֹר גּוֹיִם in 42, 6 schon im \aleph
aus 49 zugesetzt ist. Doch wage ich keine Entscheidung.
Jedenfalls liegt in dem $\text{εἰς διαθήκην γένους}$ AQ^* 49, 6 eine
Bereicherung aus 42, 6 Θ vor, mögen die drei Stellen
49, 6. 8 und 42, 6 auch sonst in \aleph und Θ und von \aleph zu Θ
seltsam aufeinander eingewirkt haben.¹ —

Ein andrer Fall, wo die Bereicherung einer Stelle auch
aus zwei andern fließt, liegt 49, 13 vor. \aleph : $\text{רְגוּ שָׁמַיִם וְגִילִי}$
 $\text{אֶרֶץ יַפְצְחוּ הַרִים רְנָה}$, Θ : $\text{εὐφραίνεσθε, οὐρανοί, καὶ ἀγαλ-}$
 $\text{λιάσθω ἡ γῆ, ῥηξάτωσαν τὰ ὄρη εὐφροσύνην}$, wozu \aleph^*
noch hinzusetzt $\text{καὶ οἱ βουνοὶ δικαιοσύνην}$. Der Zusatz
entstammt zwei Stellen, die auch von der Beteiligung der
Natur am Jubel über Israels Heil reden. δικαιοσύνην stammt
aus 45, 8 $\text{וְהָרַעִיפוּ שָׁמַיִם מִמַּעַל וְשַׁחֲקִים יוֹלוּ צֶדֶק}$, οἱ βουνοὶ aus
55, 12 \aleph : $\text{הַהָרִים וְהַגְּבֻעוֹת יַפְצְחוּ לְפָנֵיכֶם רְנָה}$ Θ : τὰ γὰρ ὄρη
 $\text{καὶ οἱ βουνοὶ ἐξ̣αλοῦνται προσδεχόμενοι ὑμᾶς ἐν χαρᾷ}$.

¹ Cheyne nimmt hinter עִם בְּרִית 49, 8 eine Lücke an. Soll etwa
auch hier לֹא gesucht werden?! Im Anhang vermutet er indessen
in עִם לֹא einen Einsatz aus 42, 6 (cf. Duhm).

Sollte schon in der hebräischen Vorlage eine Glosse vorgelegen haben ad voces יפצו, ירם, רנו, רנה (aus 55, 12), שם, ארץ (aus 45, 8)?

So liesse sich auch der Zusatz des Θ in 51, 23 erklären. Η: מוֹנִיךְ בִּיד וְשִׁמְתִּיהָ בִּיד Θ: καὶ δώσω αὐτὸ εἰς τὰς χεῖρας τῶν ἀδικησάντων σε τῶν ταπεινωσάντων σε. Woher τῶν ταπεινωσάντων σε? In v. 21 giebt Θ das מוֹנִיךְ mit ταπεινωμένῃ; in 60, 14 ist מעֲנִיךְ — ταπεινωσάντων σε. Aus 60, 14 wird τ. τ. σε herkommen; vielleicht stand מעֲנִיךְ als eine das מוֹנִיךְ erklärende Glosse schon in der hebräischen Vorlage. — Aus metrischen Gründen das τ. τ. σε in den Text zu ziehen (Duhm, Kittel, Marti) halte ich für bedenklich. Erstlich ist m. E. der Schluss von c. 51 in seinem jetzigen Zustand überhaupt metrisch schwer zu gliedern. Dann aber ergänzt Duhm מוֹנִיךְ מעֲנִיךְ, während doch Θ nur auf "ב weist, und das sieht ganz nach einer Glosse aus!¹

Ich gehe nun die Stellen der Reihe nach durch.

40, 5 ist noch näher zu behandeln. Η bietet: וְגֵלָה כְּבוֹד יְיָ וְרָא כָּל בָּשָׂר יִדְּו Θ: καὶ ὁφθήσεται ἡ δόξα κυρίου καὶ ὄψεται πᾶσα σὰρξ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ. Die Bereicherung des Textes, bei der יִדְּו begreiflicher Weise ausfiel (vgl. 52, 10!) entstammt 52, 10: Η: וְרָא כָּל אֲמֹסֵי אֶרֶץ אֲתָּא יְשׁוּעָה מֵאֱלֹהֵינוּ.

Θ: καὶ ὁψονται πάντα ἄκρα τῆς γῆς τὴν σωτηρίαν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ ἡμῶν. τὸ σωτήριον ist — יְשׁוּעָה 51, 5 (61, 10), meist aber — יְשׁוּעָה 51, 6. 8. 56, 1. 59, 17. 60, 18. 62, 1 (63, 1 hi. von יְשׁוּעָה). τὴν παρὰ weist hier nicht etwa auf מֵאֱלֹהֵינוּ, sondern war erforderlich, um θεός als Subjekt des σώζειν erkennbar zu machen. Die ganze Stelle 52, 10 ist 40, 5 inhaltlich ähnlich (cf. וְרָא כָּל אֲמֹסֵי אֶרֶץ אֲתָּא יְשׁוּעָה mit יְיָ כְּבוֹד).

¹ Cheyne liest statt מוֹנִיךְ nach 49, 26 מוֹנִיךְ. Dafür hat Θ aber οἱ ἀλίσταντές σε.

und 40, 10a); das erklärt die Beeinflussung. Nur darüber könnte man im Zweifel sein, ob erst die griechische Vorlage unsrer Codices bei 40, 5 eine (vielleicht schon in den Text geratene) Rand- bzw. Interlinearparallele aus 52, 10 enthielt, oder ob das schon in der hebräischen Vorlage des Θ der Fall war. Für letzteres spräche die Abweichung: τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ gegenüber τὴν σωτηρίαν τὴν παρὰ τ. θεοῦ ἡμῶν 52, 10. Vergleiche übrigens Duhm z. St. S. 265.

42, 1. H: עבדי ישראֵל בְּחַיִּי וְנִשְׁמָהּ נְשִׁי. Θ: Ἰακώβ ὁ παῖς μου, ἀντιλήμψομαι αὐτοῦ. Ἰσραὴλ ὁ ἐκλεκτός μου, προσεδέξατο αὐτὸν ἢ ψυχὴ μου. Q^m ist treffend bemerkt: ἐν τῷ ἐβραϊκῷ οὔτε τὸ Ἰακώβ ὄνομα οὔτε τὸ Ἰσραὴλ φέρεται. Woher die Namen? Neben 44, 1. 2 (בְּחַיִּי וְנִשְׁמָהּ נְשִׁי עַבְדִּי יִשְׂרָאֵל בְּחַיִּי; וְעַבְדִּי יִשְׂרָאֵל בְּחַיִּי) und 41, 8. 9 ist zu vergleichen 45, 4: H: עַבְדִּי יִשְׂרָאֵל; Θ: ἐνεκεν τοῦ παιδὸς μου Ἰακώβ καὶ Ἰσραὴλ τοῦ ἐκλεκτοῦ μου. Diese Stelle ist die Quelle der in 42, 1 zu ὁ παῖς μου und ὁ ἐκλεκτός μου zugefügten Ἰακώβ und Ἰσραὴλ.¹ Auch Theodot. kennt beides nicht (Field z. St.).

48, 21. H: מִיָּצֵא (im Anfang מִלֵּךְ). Θ: καὶ ρυήσεται ὕδωρ καὶ πίεται ὁ λαός μου (im Anfang καὶ ἐάν — ἴη — vgl. v. 18 —, daher im Nachsatz מִיָּצֵא). Woher der Zusatz καὶ πίεται ὁ λαός μου? Klostermann verweist auf Nu. 20, 11, wonach, da H Geschehenes erzählt, מִיָּצֵא מִיָּצֵא zu ergänzen wäre, falls man den Zusatz überhaupt anerkennt. Nun ist aber m. E. die eigentliche Quelle desselben Ex.

¹ Demnach ist für die Zufügung der Namen nicht nur das Interesse der Deutung massgebend gewesen. — Dass 49, 3 (יִשְׂרָאֵל) in Q^m sich die LA Ἰακώβ findet, erklärt sich daraus, dass bei [י] עַבְדִּי meist עַבְדִּי steht: 44, 1. 2. 45, 4. 48, 20; יִשְׂרָאֵל nur 41, 8 (44, 21?), vgl. Klostermann, Deuterjesaja z. St.

17, 6, und zwar nicht schon H , sondern erst G . Klostermann meint zwar¹, nicht erst G , sondern auch schon ein Hebräer vorher konnte meinen, das Gotteswort v. 22 habe vor dem negativen Befehl über die Abtrünnigen, der sie vom Genusse seiner Wohlthaten ausschliesst, wie 65, 10f., einen positiven über Gottes Volk gehabt, der diesem allein den Genuss seiner wunderbaren Spende zusicherte (v. 21). Stillschweigend liege in der Verbindung von v. 21. 22 ein solchem Befehle entsprechender Sinn: „mein Volk soll trinken, aber die Frevler“, hat Jahve gesagt, „nicht“. Gewiss habe ein Grieche so denken und Ex. 17, 6 vergleichen können; aber ebenso möglich sei, dass ein Hebräer $\text{וְיָשְׁתּוּ מִן הַמַּיִם הַזֶּה}$ aus v. 21 als Gegensatz herausfand. Demgegenüber nötigt mich die Thatsache, dass die meisten der hier zu besprechenden Bereicherungen und Umgestaltungen erst in G ihre Quelle haben, zur Annahme, dass dies auch hier der Fall ist. Ex. 17, 6 bietet nun H : $\text{וַיִּשְׁתּוּ מִן הַמַּיִם הַזֶּה וַיִּשְׂבְּחוּ אֶת יְהוָה}$ $\text{וַיִּשְׁתּוּ מִן הַמַּיִם}^{\text{a}}$ G : καὶ κατὰξις τὴν πέτραν καὶ ἐξελεύσεται ἐξ αὐτῆς ὕδωρ καὶ πίεται ὁ λαὸς μου. Dass H nur וַיִּשְׁתּוּ hat, macht deutlich, dass der Satz aus G stammt. Nun weist Klostermann darauf hin, dass nur B Ex. 17, 6 μου liest, während AF es auslassen, also mit H übereinstimmen. Aber Jes. 48, 21 haben alle codd. μου. Das ist nur begreiflich, wenn G ursprünglich auch Ex. 17, 6 μου hatte, was B allein bewahrt hat, während es in der Tradition von A und F — vielleicht „secundum hebraicam veritatem“ — getilgt wurde. Dass aber das μου von B Ex. 17, 6 etwa ein

* Nach frdl. briefl. Mitteilung.

^a העם ist jedenfalls ursprünglich. וְאֵלֶּיךָ sagt Gott dort von Israel nur, wenn es Gegenstand seiner Fürsorge, nicht, ungehorsam, Gegenstand seiner Unzufriedenheit ist; vgl. וְאֵלֶּיךָ nur 3, 7. 10. 7, 4. 9, 17. 22, 24; 5, 1. 7, 16. 26. 8, 16. 9, 1. 13. 10, 3. [4].

Zusatz aus Jes. 48, 21 Θ sein könnte, ist nicht anzunehmen. Woher käme es sonst dort? Doch nicht aus 43, 20?¹

48, 16. Ξ : מראש בסתר דברתי Θ : οὐκ ἀπ' ἀρχῆς ἐν κρυφῇ λελάληκα; so B(Γ), wozu \aleph^a noch hinzufügen οὐδὲ ἐν τόπῳ γῆς σκοτινῶ. Der Zusatz stammt aus 45, 19; Ξ : כשך ארץ במקום דברתי במקום ארץ חשך Θ : οὐκ ἐν κρυφῇ λελάληκα οὐδὲ ἐν τόπῳ γῆς σκοτεινῶ. Dass nicht σκοτεινῆς steht, macht auch hier wahrscheinlich, dass erst Θ die Quelle ist. — Nur im Vorübergehen sei auf 49, 7 hingewiesen, wo für das נאל ישראל Ξ bei Θ sich findet κύριος ὁ ρυσάμενός σε θεὸς Ἰσραὴλ (= נאלך אל'י), wobei man an 43, 14 (כה אמר יי נאלכם) 44, 6 (נאלו) 44, 24 (כה א' יי נאלך קדוש ישראל) 48, 17 (כה א' יי נאלך), am meisten an letztere Stelle denken kann (43, 14. 44, 24 נאל = λυτροῦσθαι, 44, 6. 48, 17 = ρύεσθαι).

51, 9. Ξ : עורי עורי; Θ : ἐξεγείρου ἐξεγείρου, Ἱερουσαλήμ; augenscheinlich durch Einwirkung von v. 17: Ξ : קומי ירושלם התעוררי התעוררי; Θ : ἐξεγείρου ἐξεγείρου, ἀνάστηθι, Ἱερουσαλήμ. (Die Scheu vor Anthropomorphismen — τοῦ βραχίονός σου — braucht darum nicht mit Klostermann als Erklärungsgrund herangezogen zu werden.)

51, 2. Ξ : ואברכהו ואברהו; Θ : καὶ εὐλόγησα αὐτὸν καὶ ἡγάπησα αὐτόν (B). \aleph^a Q fügen hinzu: καὶ ἐπλήθυνα αὐτόν. Letzteres ist ja nun der richtige Text nach Ξ . Das ἡγάπησα = אהבה(א)ו ist entstanden aus einer Verlesung oder Corruption des ו von אברהו in ה — unter dem Einfluss von 41, 8: Ξ : ורע אברהם אהבי; Θ : σπέρμα Ἀβραάμ, ὃν ἡγάπησα. Also Θ hat eingewirkt.

51, 5. Ξ : יצא ישעי; Θ καὶ ἐξελεύσεται ὡς φῶς καὶ τὸ

¹ Auch Duhm bringt עמ hinein: לעמו statt למו (Marti schliesst sich an). Ich erwähne noch, dass 35, 2 Θ statt des blossen וראו Ξ bietet: καὶ ὁ λαός μου ὀψεται. Soll dieser Zusatz in dem fehlenden קמח (ומי??) zu suchen sein?

σωτήριόν μου (B). Metrisch wird נאמך nicht zu beanspruchen sein als ursprünglich. Die Quelle scheint ψ 37, 6 zu sein: H: קרצ נאמך מציח; G: καὶ ἐξοίσει ὡς φῶς τὴν δικαιοσύνην σου. Vergleiche inhaltlich 58, 10 (wovon ψ 37, 6 abhängig ist) und 62 1. N bietet εἰς φῶς, jedenfalls korumpiert, A Q* lassen es aus.

51, 12. H: נאמך נאמך; G: τίνα εὐλαβηθεῖσα ἐφοβήθης (NAQ). Damit vergleiche man 57, 11: τίνα εὐλαβηθεῖσα ἐφοβήθης — H: נאמך נאמך נאמך. Dorthier stammt der Zusatz und die Umgestaltung; ob der Übersetzer in 51, 12 schon נאמך נאמך statt נאמך נאמך las, bleibt dahingestellt. — Klostermann, der auf 57, 11 verweist, nimmt τίνα εὐλαβηθεῖσα an und schlägt vor: נאמך נאמך; H habe נ vor נא an das vorhergehende נאמך abgegeben (was richtiger נאמך zu lesen) und dann die Buchstaben נ und נ von נאמך verloren; möglicherweise habe der Urtext נאמך נאמך gelautes. Cheyne (Text) liest ebenfalls נאמך נאמך נאמך. נאמך steht mit נ Jer. 42, 16. ψ 38, 19, mit נאמך wie Jes. 57, 11. Jer. 38, 19. Ich glaube nicht, dass hier נ gebraucht worden sein würde; 57, 11 ist unsrer Stelle zu konform.¹ Der Zusammenhang ist sicher. Nur könnte man fragen: ist 57, 11 wie so viele Tritojesajastellen abhängig von 51, 12 in der von GNAQ vorausgesetzten Form, oder aber fällt 51, 12 G unter die Kategorie der hier behandelten Stellen? Ich kann 57, 11 nicht als ein Citat ansehen; die Worte passen dort ausgezeichnet; die Häufung der Verba ist charakteristisch für das Stück. In unserm Abschnitt 51, 12 ff.

¹ 57, 11 steht ja נאמך, G: τίνα, wie hier. Dass das Targum נ ausdrückt, beweist noch nichts. Das letzte נ in נאמך נאמך kann ebenso gut Dittographie des נ von נא sein, und bekanntlich ist in den meisten Fällen die Differenz des G von H in den Suffixen in Jesaja 40–66 kaum zu klären und es wird selten gelingen, zu entscheiden, ob G oder H das Ursprüngliche bietet. — Cheynes נאמך, das Marti noch citiert, kommt nach seinem „Text“ nicht mehr in Betracht.

aber ist die Textüberlieferung so unsicher, dass man וְדַלְמָה aus metrischen Gründen nicht wird beanspruchen dürfen. Wie auch der Text gelaute haben mag — die oben gegebene Erklärung scheint mir immer noch die wahrscheinlichste.

55, 11. $\text{ה' יְהוָה וְשֵׁן מִלְּצִיחַ}$; Θ : καὶ εὐδοῶσω τὰς ὁδοὺς σου καὶ τὰ ἐντάλματά μου. M^* lässt σου aus (hab $\text{M}^?$); für μου bietet Q σου — das ist Gleichmacherei oder Nationalstolz. Da sich ἐντάλματα mit εὐδοῶσω stösst, hat ein Korrektor ($\text{M}^{\text{ca vid}}$) φυλάξεις hinzugefügt. — ἐν-ταλμα finde ich bei Trommius für מִצְוָה : Jes. 29, 13 und Hi. 23, 11 (richtiger v. 12); dann für וְשֵׁן Hi. 23, 11. Hier und in 12 Anfang bietet $\text{ה' יְהוָה וְשֵׁן מִלְּצִיחַ}$ und 12: $\text{וְשֵׁן מִלְּצִיחַ וְשֵׁן מִלְּצִיחַ}$; Θ (unter Hinzuziehung des מִצְוָה von v. 10): ἐξελεύσομαι δὲ ἐν ἐντάλμασιν αὐτοῦ, ὁδοὺς γὰρ αὐτοῦ ἐφύλαξα, καὶ οὐ μὴ ἐκκλίνω. ἵνα ἐντάλματων αὐτοῦ καὶ οὐ μὴ παρέλθω. Das ἐντάλματα kann also sehr wohl durch verdorbenes oder missverständenes וְשֵׁן veranlasst sein. — Verschiedene Einflüsse haben wunderlich zusammengewirkt zur Entstehung des griechischen Textes. Über τὰς ὁδοὺς σου vgl. S. 258 —: die Quellen sind [46, 11]. 48, 15. Für ausgeschlossen will ich es nicht erklären, dass etwa φυλάξεις — וְשֵׁן noch aus וְשֵׁן מִלְּצִיחַ stammt. Θ wäre wiederzugeben durch: מִלְּצִיחַ

* Mein Freund Dr. von Gall macht mich darauf aufmerksam, dass καὶ τὰ ἐντάλματά μου als Zusatz dadurch hervorgerufen sein könnte, dass man εὐδοῶσω τὰς ὁδοὺς σου nicht mehr physisch, im Sinn Deuterjesajas, sondern ethisch verstand; und da habe dann die deuteronomische Phrase nahe gelegen: „in Gottes Wegen wandeln und seine Gebote halten“. Aber die deuteronomischen Stellen geben מִצְוָה meist mit προστάγματα, ἐντολαί, δικαιώματα (cf. übrigens Zach. 3, 7: ἐν ταῖς ὁδοῖς μου πορεύσῃ καὶ ἐν [!] τοῖς προστάγμασίν μου φυλάξῃ — וְשֵׁן מִלְּצִיחַ). — Die Möglichkeit auch dieser Erklärung ist ja nie ganz auszuschliessen.

[תתש] ואשר ידכך. — Übrigens giebt A תתש v. 12 durch ἐντολῶν.

65, 2. H: דוד ע ל א G: πρὸς λαὸν ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα. D ist ἀπειθεῖν Dt. 21, 20. Neh. 9, 29. Hos. 9, 15. Jes. 1, 23. ψ 68, 19. Woher ἀντιλέγοντα? Man vergleiche 50, 5 H: נסונו ל' אדוד תי' א' G: οὐκ ἀπειθῶ οὐδὲ ἀντιλέγω. ἀντιλέγω ist sonst — ריב Hos. 4, 4, נב Jes. 22, 22 (wo jedenfalls דר verlesen). Man könnte 50, 5 an eine Verlesung des נסונו in נסונו denken. Aber jedenfalls braucht man sich über die hebräischen Äquivalente, die G zu 65, 2 voraussetzt, nicht den Kopf zu zerbrechen. Die nächstliegende Erklärung ist die Einwirkung von 50, 5, dann aber schon des G.¹ — Für die Auffassung des Glossators vom יתש עב ist übrigens nichts daraus zu entnehmen.

Erwähnt sei noch schliesslich 41, 6, wo G κρίνων hinzusetzt. Duhm hält es für ein verstümmeltes ממשל, das zu v. 5 gehört. — Mag man nun mit Duhm für v. 6 und 7 den ursprünglichen Platz zwischen 40, 19 und 20 suchen oder nicht — mir scheint das κρίνων (ממשל) durch יתש v. 5 bedingt, entsprechend v. 1 (auf den auch Duhm verweist): ממשל נקרה. Für ursprünglich kann ich es nicht halten; es wäre unpoetisch und pedantisch. Vielleicht war es schon Glosse im hebräischen Text, und ist dann von G als κρίνων zu v. 6 gezogen worden.

¹ Duhm will καὶ ἀντιλέγοντα = תיב' aus metrischen Gründen aufnehmen (auch Klostermann, Cheyne, Marti) mit Berufung auf תיב' דוד Dt. 21, 18. 20. Jer. 5, 23. ψ 78, 8. Nun bietet G da jedesmal etwas anderes: ἀπειθῆς καὶ ἐπεισότης, ἀπειθεῖ καὶ ἐπεισίζει, ἀνῆκοος καὶ ἀπειθής, γενεὰ σκολιὰ καὶ παραπικραίνουσα. D ist — ἀμελέω Jer. 4, 17, μὴ εἰσακούω Jes. 1, 20, ἀπειθέω 63, 10. 3, 8, ἀνδίστημι Hos. 14, 1, ἀφίστημι Ez. 20, 8, παραπικραίνω Ez. 20, 21. Nach alledem sehe ich keinen Anlass, diesen Schritt mitzuthun.

Hiermit sind diejenigen Stellen besprochen, in denen Bereicherungen des Θ vorliegen.¹ Ich glaube, es ist deutlich geworden, dass mit wenigen Ausnahmen die meisten ihre Quelle nicht schon in Ξ , sondern in Θ haben.

II.

Gehen wir nunmehr zu der Reihe derjenigen Stellen über, in denen Θ Umgestaltungen des Textes von Ξ bietet, die ebenfalls durch Einwirkung von Parallelstellen veranlasst sind. Meist liegt geradezu ein Ersatz durch den Text der Parallelstelle vor, oft augenscheinlich veranlasst durch eine Corruption der Stelle, die sie der Parallele graphisch ähnlich machte. — Übrigens will ich im Hinblick auf viele Vermutungen, die im Folgenden weniger vorgeschlagen als erwähnt sein sollen, doch bemerken, dass ich bei alledem nicht vergessen habe, mir die von Wellhausen, Text der Bücher Samuelis bes. S. 27 f. aufgestellten Grundsätze gegenwärtig zu halten. Schliesslich gilt, was dort S. 7 zu lesen ist.

Ich beginne mit dem kompliziertesten Stück, 45, 9. Ξ bietet: $\text{הי רב את יצרו חרש את חרשי אדמה היאמר חמר ליצרו}$ $\text{מה תעשה ופעלך אין ידים לו}$.

Θ : 9: ποῖον βέλτιον κατεσκεύασα ὡς πῆλον κεραμέως;
 μὴ ὁ ἀροτριῶν ἀροτριάσει τὴν γῆν ὅλην τὴν ἡμέραν;
 μὴ ἐρεῖ ὁ πῆλος τῷ κεραμῇ τί ποιεῖς, ὅτι οὐκ ἐργάζῃ οὐδὲ ἔχεις χεῖρας;

10a: μὴ ἀποκριθήσεται τὸ πλάσμα πρὸς τὸν πλάσαντα αὐτό;

Zunächst die einzelnen Teile von Θ . 1. ποῖον βέλτιον kommt vor Jud. 9, 2 A (B τί τὸ ἀγαθόν) = מה טוב . Ist an

¹ Über 55, 11. 46, 11 vgl. bei 55, 11 S. 21. Über 49, 1 vgl. S. 23

eine Corruption von **הו"י רב** zu denken oder liegt wieder Beeinflussung anderswoher vor?¹ Duhms Annahme eines Hörfehlers **יתרון** für **יצר** befriedigt nicht, und vgl. Perles, Analekten S. 67 f.² Klostermann sieht βέλτιον für eine textkritische Bemerkung des Übersetzers an; er zieht **ὁ κτίσας σε** (**הַ בְּרֵאשִׁית**) hinzu und liest **ποιῶν**, also: „der dich schuf, indem er dich machte“ — besser: „der ich dich herrichtete wie Töpferthon“, d. h. es sollte statt **הו"י רב** **את רב** gelesen werden: **בראחיתך כ(מ) מיט יצר**, und **וירש ונ** ausgelassen. Das ist ansprechend; nur scheint mir **חמר** besser als **ש** zu passen, was aus verderbtem **הו"י רב** wohl herausgelesen werden konnte. Indessen ist **κατασκευάζω** v. 7 — **ד** (cf. auch 45, 7; **πρ** 6, 14 ist es einmal — **וירש**) — **κατεσκεύασα** könnte also auch **יצרתי** (**את יצר**?) sein, welches **ד** in **κεραμέως** noch einmal erschiene. Man kommt hier über ein Raten nicht hinaus; auch die Bemerkung, dass den Buchstaben nach **את רב** **הו"י רב** und **בראשית** fast gleich sind, hilft nichts. Über das **ως** vgl. nach Satz 4. Satz 2 scheidet Klostermann als Randglosse aus Jes. 28, 24 aus. Das ist auch die Quelle, — aber es handelt sich nicht um eine blosse Randglosse; sondern dieser Satz aus Jes. 28 sollte das **וירש** **את חרש** wiedergeben bzw. ersetzen, was übrigens Kl. auch andeutet. Jes. 28, 24 bietet **הָ הָיָה הַחֶרֶשׁ**: **הָ הָיָה הַחֶרֶשׁ** [לזרע], **Θ**: **μη δλην την ημεραν αποτριψει ο αποτριων; η σπορον προετοιμασει. πριν εργασασθαι την γην**. Aus **Θ** stammt unser Satz 45, 9 **Θ** 2; wenigstens ist er der früheren Stelle durchaus angepasst und nur durch

¹ 17, 3 hilft auch nicht.

² Ganz wunderlich ist die Vermutung von A. Scholz (die alex. Übersetzung des Buches Jesaja, Würzburg 1880), **ποιον** weise auf eine Verschreibung von **הו"י** in **א** hin, um deren willen dann der ganze Satz umgearbeitet worden sei! Das Heft enthält neben einigen guten Bemerkungen soviel unbegreifliche, ja direkt unverständliche Behauptungen, dass es keine Förderung bringt.

Reminiscenz oder Parallelenglosse ermöglicht. Die abweichende innere Anordnung entspricht dem vorausgesetzten hebräischen Äquivalent: חרש אם יחרש האדמה (אם, = מִן;).¹ — In Satz 3 entspricht die erste Hälfte μη — ποιεῖς dem von ἡ Gebotenen. Die zweite Hälfte ist schon in ἡ verderbt; Duhm wird Recht haben, wenn er aus οὐδὲ ἔχεις (εἶρας als ursprünglichen Text λῆν entnimmt. Auch seine Ergänzung ופעל לפעלו (statt des sonderbaren ופעלך, eines Restes, der dann die Umwandlung des לך in לו veranlasste) empfiehlt sich; sollte das ὅτι οὐκ ἐργάζη (οὐδὲ) = לא תפעל (אין) — ופעל לפעלו verderbt sein? — Was G in 10a bietet (Satz 4), würde hebräisch etwa lauten ויצר אֵל יצר (הישיב — ליצור). Das führt auf die zweite Stelle, die hier eingewirkt hat, Jes. 29, 16. Hier bietet H:

הפככם אם כחמר היצר יחשב
 כי יאמר מעשה לעשותו לא עשני
 ויצר אֵל יצר לא הבין²

G: οὐχ ὡς ὁ πῆλος τοῦ κεραμέως λογισθήσεσθε;
 μη ἐρεῖ τὸ πλάσμα τῷ πλάσαντι αὐτό· οὐ σύ με ἐπλασας;
 ἢ τὸ ποίημα τῷ ποιήσαντι· οὐ συνετῶς με ἐποίησας;
 G hat Subjekt und Objekt von Satz 2 und 3 vertauscht, ἢ adverbial aufgefasst und eine Form von עשה mit übersetzt; statt כי giebt er ἢ wieder, הבין ist durch יצרתני ersetzt. Während nun das ὡς πῆλον κεραμέως 45, 9 durch das ὡς ὁ πῆλος τοῦ κεραμέως 29, 16 veranlasst sein könnte,

¹ Statt ἀποτριάσει B bieten ΚΑΓQά'σ'Θ' μέλλει-ἀποτριᾶν. Wenn nun in 45, 9 sämtliche ausnahmslos ἀποτριάσει bieten, so erkennt man, dass die Bereicherung bzw. Ersetzung von 45, 9 aus 28, 24 aus der Tradition desjenigen Textes stammt, auf den B zurückgeht. Übrigens hat auch Theodot. die Stelle ähnlich gegeben: ἀποτριῶν τοὺς ἀποτριῶν-ρας τὴν γῆν (Field).

² ושיב = ἀποκρίνεσθαι 41, 28.

³ Dieser satzweise Druck dient natürlich nur dazu, das in H und G Entsprechende zu veranschaulichen und bezeichnet nicht etwa metrische Gliederung.

wird man auf die Vermutung geführt, dass die Gestalt, die 29, 16 bei Θ annimmt, auf einen Einfluss von 45, 9 zurückgeht. Auch dass die Widerworte die Form der Anrede annehmen, wird daher kommen. Θ nahm das ל , welches hier „von, über“ bedeutet, im Sinne des ל 45, 9 — πρός . — Auch hier scheint mir die gesamte Beeinflussung erst von Θ ausgegangen zu sein.¹

Besonders deutlich ist 65, 18. $\text{ה: } \text{תַּעֲרֶיךָ יְהוָה וְיִשְׁמְעֶיךָ בְּרִי אֱלֹהִים וְיִשְׁמְעֶיךָ} \text{ } \Theta$: ἀλλ' εὐπροσύνην καὶ ἀγαλλίαμα εὐρήσουσιν ἐν αὐτῇ. Was Θ bietet, ist mit Ausnahme von ἀλλά ein Stück aus 51, 3. Hier hat $\text{ה: } \text{בְּרִי אֱלֹהִים וְיִשְׁמְעֶיךָ} \text{ } \Theta$ unsern Text. Dass der Ersatz aus Θ , nicht aus ה stammt, zeigt das übereinstimmende εὐρήσουσιν gegenüber אֲשֶׁר .² — Θ (Q^{ms}) bietet denn noch ὅσα ἐγὼ κτίζω .

Eigentümlich ist 61, 17. $\text{ה: } \text{עַל הַיָּמִים הַלְלוּ אֱלֹהִים} \text{ } G$: καὶ εὐπροσύνη αἰώνιος ὑπὲρ τῆς κεφαλῆς αὐτῶν. Was Θ bietet, steht bei ה 51, 11 — 35, 10: $\text{עַל הַיָּמִים הַלְלוּ אֱלֹהִים}$, und bei Θ 35, 10 B.³ 51, 11 übersetzt Θ anders.

¹ Auf Oorts Rekonstruktion, die immerhin etwas weit eingreift, gehe ich nicht ein, da er sich mit Θ nicht auseinandersetzt. — Klostermanns $\text{יְהוָה יִשְׁמְעֶיךָ}$ u. s. w. = Cyrus ist für mich trotz $\text{יְהוָה יִשְׁמְעֶיךָ}$ unannehmbar. Was soll das hier? — Duhms Meinung, μὴ ἀποκριθῆσεται sei gleich בְּרִי , ist kaum richtig, da ἀποκρίνεσθαι von Θ nie für בְּרִי , sondern meist für נַעַם und oft für בְּשִׁי , selten für עַם gebraucht wird. — Auch das ἀνταποκρίνεσθαι , das Rom. 9, 20 aus Jes 45, 9 nimmt, hat Θ nur für נַעַם oder בְּשִׁי c. deriv. Diese Stelle Rom. 9, 20 zitiert ebenfalls Jes. 29, 16: $\text{μὴ ἐρεῖ τὸ πλάσμα ἐπὶ πλάσαντι· τί μὲ ἐποίησας (DEThphyl. ἐπλασας)}$.

² Ich verstehe nicht, wie Klostermann das εὐφρ. καὶ ἀγ. annehmen kann, während er εὐρ. ἐν αὐτῇ richtig als Ersatz aus 51, 3 erkennt.

³ Auf die Varianten αὐτῶν ἐπὶ γὰρ τῆς κεφαλῆς Babmg, αὐτῶν ἐπὶ γὰρ κεφαλῆς MAQT einzugehen, ist nicht erforderlich. Aber wieder zeigt sich — vgl. die Anm. zu 45, 9 (28, 24) — dass die Ersetzung aus der Texttradition stammt, der B angehört. — In 51, 11 stimmt B mit obigen La beinahe überein: ἐπὶ κεφαλῆς γὰρ αὐτῶν; H hat hier ἐπὶ τῆς κεφαλῆς AQ ἐπὶ γὰρ τῆς κεφαλῆς.

Ε: ובאו ציון ברנה ו' ע'
 לע ר' ששון
 ושמחה ישיון

Θ: καὶ ἤξουσιν εἰς Σειῶν μετ' εὐφροσύνης καὶ ἀγαλλιά-
ματος αἰωνίου·

ἐπὶ κεφαλῇς γὰρ αὐτῶν αἶνεσις
καὶ εὐφροσύνη καταλήμψεται αὐτοῦς.

Somit ersetzt Θ in 61, 7 den Ε nicht aus 51, 11 Θ, sondern aus 35, 10 Θ.¹

In 45, 13 scheint ein Fall vorzuliegen, in dem eine andere Prophetenstelle eingewirkt hat. Für Ε הל' ית' ו'נ' hat Θ καὶ τὴν αἰχμαλωσίαν τοῦ λαοῦ μου ἐπιστρέψει. Das deutet auf שוב שבות, was mit ἀποστρέφειν τὴν αἰχμ. (ἀποικίαν, τὰς ἀποικίας, τὰς ἀποστροφάς), auch στρέφειν τὴν αἰχμ., oder mit ἐπιστρέφειν τὴν ἀποικίαν oder τὴν αἰχμαλωσίαν übersetzt wird; letzteres steht Jer. 29, 14. Hos. 6, 11. Jo. 4, 1. ψ 126, 4. Thr. 2, 14; ἀποστρ. τ. ἀποικίαν λαοῦ μου Ἰσραήλ steht Jer. 30, 3, ἀποστρ. τ. αἰχμ. τοῦ λαοῦ αὐτοῦ steht ψ 53, 7; ἐπιστρεφ. τ. αἰχμ. τοῦ λαοῦ αὐτοῦ ψ 14, 7; endlich ἐπιστρέψω τὴν αἰχμ. (Α τοῦ) λαοῦ μου Ἰσραήλ Am. 9, 14 = Ε שבות ע' מי ישראל. Θ ersetzt jedenfalls auf Grund von Am. 9, 14 Θ. Stand diese Stelle vielleicht in einer der früheren Vorlagen als Hinweis auf die erfüllte Weissagung am Rande?

¹ Auf die Stellen 35, 10 und 51, 11, die jedenfalls auch aufeinander gewirkt haben und ihre verschiedenen Gestaltungen in den Handschriften gehe ich hier nicht ein. Es ist kaum möglich, die jeweiligen Äquivalente für ἀγαλλιαμα, ἀγαλλιασις, εὐφροσύνη mit Sicherheit festzustellen. Dass Wucherungen vorliegen, ist deutlich. Woher die Vermehrung im Schlusssatz (ὁδὺνη καὶ λύπη καὶ στεναγμός) beide Male kommt, habe ich nicht finden können. Da der Übersetzer bei 51, 11 die frühere Stelle 35, 10 nicht berücksichtigt zu haben scheint, könnte man annehmen, dass die Wucherungen schon in seiner Vorlage sich fanden.

60, 4 scheint auf eine Beeinflussung bereits aus \mathfrak{h} schliessen zu lassen.

\mathfrak{h} : וראי כלם נקבצו . . .

באו לך בנגד מרחוק יבאו ובנתך על צד תאמנה

\mathfrak{G} : καὶ ἴδε συνηγμένα τὰ τέκνα σου·

ἤκασιν πάντες οἱ υἱοὶ σου μακρόθεν καὶ αἱ θυγατέρες σου ἐπ' ὤμων ἀρδῆσονται.

\mathfrak{G} lässt כלם aus (setzt נקבצם voraus?), setzt voraus danach ein בנגד, hat statt לך כל und lässt יבאו aus. Woher ἐπ' ὤμων ἀρδῆσονται? Aus 49, 22! —: \mathfrak{h} : ובנתך על כתף תגשמונה — dem entspricht genau, was \mathfrak{G} 60, 4 bietet. 49, 22 hat \mathfrak{G} dagegen: τὰς θυγατέρας σου ἐπ' ὤμων ἀποῦσιν (אפיו). Das zeigt, dass der von \mathfrak{G} 60, 4 gebotene Ersatz für \mathfrak{h} aus 49, 22 \mathfrak{h} , nicht \mathfrak{G} stammt. —

52, 6. \mathfrak{h} : לכן ידע עמי שמי; \mathfrak{G} : διὰ τοῦτο γνῶσαθε ὁ λαός μου τὸ ὄνομά μου (Γ). Hat hier 43, 10 eingewirkt? \mathfrak{h} : למען תדעו; \mathfrak{G} freilich ἵνα γνῶτε? Doch konnte die Ähnlichkeit der Stellen leicht eine Parallelisierung veranlassen.

63, 3 \mathfrak{h} [בחמתי] וי נצחם [על בגדי וכל מלבוש אנאלתי]. \mathfrak{G} : ὡς γῆν (כחמר)].

\mathfrak{G} : καὶ κατήγαγον τὸ αἷμα αὐτῶν. Damit vergleiche man v. 6 Schluss: \mathfrak{h} : ואוריד לארץ נצחם [בחמתי ἐν τῇ ὁργῇ μου].

\mathfrak{G} : καὶ κατήγαγον τὸ αἷμα αὐτῶν εἰς γῆν. Es ist klar, das \mathfrak{G} 3 Schluss aus \mathfrak{G} 6 stammt. Von בגדי an hat \mathfrak{G} den Rest ausgelassen.¹

Zu der Ersetzung von 3b durch 6b kommt \mathfrak{G} durch Abirren von 3 auf 6 wegen des beide Male vorhergehenden בחמתי. Das לארץ von 6 ist in 3 (B) vielleicht deshalb

¹ Variante τὰ ἱμάτια \mathfrak{M}^* statt τὸ αἷμα — so \mathfrak{M}^c — (vielleicht geschrieben aus αἱματα?). Erst \mathfrak{Q}^{ms} bietet καὶ πάντα τὰ ἐνδύματά μου ἐμόλυνα (\mathfrak{G} σ').

nicht aufgenommen, weil בחמת' 3 a schon mit ὡς γῆν (כחמר) gegeben war. BabNAQ lesen es (εἰς γῆν).¹

Die übrigen Stellen, die nun der Reihe nach durchgegangen werden sollen, scheinen sämtlich erst durch einen Einfluss von Θ ihre Umgestaltung erfahren zu haben.

41, 28 Η: וארא ואין איש

ומאלה ואין יע

Θ: ἀπὸ γὰρ τῶν ἐθνῶν ἰδοὺ οὐδεὶς

καὶ ἀπὸ τῶν εἰδῶλων αὐτῶν οὐκ ἦν ὁ ἀναγγέλλων.

Zu b wäre zu bemerken: מאלה scheint verderbt; Θ weist auf מאלהיהם (מאליהם), Oort: מאלים. Doch ist das für uns hier gleichgültig.² Woher stammt Θa? Man vergleiche die Stellen 50, 2; Η: ואין איש; Θ: καὶ οὐκ ἦν ἄνθρωπος. 59, 16 Η: ואין איש כי וירא Θ: καὶ εἶδεν καὶ οὐκ ἦν ἀνὴρ. 63, 3 Η: ואין איש ותו Θ: καὶ τῶν ἐθνῶν οὐκ ἔστιν ἀνὴρ μετ' ἐμοῦ (B) und ἀπὸ τῶν λαῶν οὐκ ἔστιν οὐδεὶς σὺν ἐμοί (σ'). Das, was Θ 41, 28a als Ersatz für Η bietet, stammt irgendwie aus 63, 3 Θ (cf. Klostermann S. 11). Woher ἰδοὺ? (aus וארא? הן (29)? הנה (27)?). Auch die ἐθνη sind nicht in מלאמם (= וארא כי) zu suchen. Wunderlich ist die Berührung mit σ'. Sollte sich die Umgestaltung in 41, 28 Θ erst zwischen σ' und B, also zwischen dem 2. und 4. nachchristlichen Jahrhundert vollzogen haben?³

42, 4 Η: ויחלו אים ולתורתו Θ: καὶ ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἐθνη ἐλπιουσιν. Für ὀνόματι⁴ weiss ich zunächst noch

¹ Damit scheidet die Stelle 63, 3 eigentlich aus dem Zusammenhang unserer Betrachtung aus.

² ἀναγγέλλων ist übrigens nicht יע, sondern בניד (cf. 45, 19. 46, 10); in v. 26 ist בניד ואין von Θ ausgelassen; εἰδῶλον steht für מאלה u. a. Jes. 37, 19, für מליל Hab. 2, 18, für מלים Jes. 1, 29. 57, 5.

³ Duhms Rekonstruktionen für Θ (S. 284) befriedigen nicht. — Nach Field, Hexapl., auctuarium bietet σ' und auch α' (cod. 88) καὶ ἀπὸ τ. λ., α' Θ' (cod. 86) τῶν λαῶν (Procopius: Σ καὶ ἀπὸ τῶν λ'.

⁴ ψ 52, 11 שמהן gibt Θ mit ὑπομενῶ τὸ ὄνομά σου.

keine andere Erklärung als die, dass es aus νόμῳ αὐτοῦ verschrieben ist; ἔδνη steht auch 41, 5 für עֵמָּה — warum, weiss ich nicht zu sagen¹; sonst ist עֵמָּה stets = νῆσοι 41, 1. 42, 10. 12. 15. 49, 1. 51, 5. 60, 9. 66, 19. Warum hier ἔδνη? Zwei Stellen können durch Parallele einen Einfluss ausgeübt haben. Jes. 11, 10 Ἡ: שִׁירֵי דָוִד יִלְכּוּ ב: ἐπ' αὐτῷ ἔδνη ἐλπιουσιν und 51, 5:

Ἡ: שִׁירֵי דָוִד יִלְכּוּ
יְהִי עֵמָּה
יִלְכּוּ שִׁירֵי דָוִד

Б: καὶ εἰς τὸν βραχίονά μου ἔδνη ἐλπιουσιν· ἐπεὶ νῆσοι ὑπομενοῦσιν καὶ εἰς τὸν βραχίονά μου ἐλπιουσιν.

Satz 1 ist in Б schon nach Satz 3 gestaltet (cf. 63, 3. 6 und 65, 16. 17). Der erste Satz zeigt auch wieder, dass erst Б eingewirkt hat.

Ich gehe über zu 44, 23. Ἡ: הָיָה עֲשֶׂה כִּי; weiter: לָמָּה יִבְרָא וְיִשְׁרָא בִּישְׁרָא הָיָה. Б: ὅτι ἠλέησεν ὁ θεὸς τὸν Ἰσραὴλ; weiter: ὅτι ἐλυτρώσατο ὁ θεὸς τὸν Ἰακώβ καὶ Ἰσραὴλ δοξασθήσεται. Statt des ἐλυτρώσατο B hat A ἠλέησεν, aber לָמָּה ist sonst in Dtjes. nie mit ἐλεέω übersetzt. — Wie kommt Б zu dem ersten ἠλέησεν? ἐλεέω ist — 87 52, 9. Indessen ist sonst in Dtjes. 87 52, 9 stets mit παρακαλεῖν (c. deriv.) gegeben (57, 6 sucht Б קָרָה oder קָרָה); somit wird 52, 9 an 87 52, 9 gedacht sein. Das ἠλέησεν von A scheint eine einfache Gedankenlosigkeit zu sein. Unser הָיָה עֲשֶׂה כִּי ist bei Б durch das 52, 9 vorausgesetzte 87 52, 9 עֲשֶׂה הָיָה ersetzt worden, da die vorhergehenden Sätze ähnlich sind, und so drang durch die Parallele ein andres Stück

Mt. 12, 21 zitiert wie oben. — ψ 130, 4 hingegen giebt Б das קָרָה קָרָה des Ἡ mit ἐνέκεν ὀνόματός σου! Da könnte aber die bekannte Phrase קָרָה קָרָה eingewirkt haben (οἱ γ' richtig καὶ τῷ νόμῳ αὐτοῦ).

¹ Duhm scheint עֵמָּה annehmen zu wollen.

ein; vgl. 44, 23 רִנּוֹ שָׁמַיִם . . . הֲרִיעוּ תַּחְתִּיּוֹת אֶרֶץ פָּצְחוּ הָרִים mit 52, 9 מִצָּחוּ רִנְגוּ יַחְדוֹ חֲרָבוֹת יְרוּשָׁלַם וְכָל עֵץ בְּ

45, 8 Ḥ: ἑὸν οὐρανόν. ὁ οὐρανός. ἑὸν οὐρανόν ist sonst 42, 11. 44, 23. 49, 13. 52, 8. (9) u.s.w. Scholz behauptet, es sei wie 44, 23 הֲרִיעוּ gelesen worden. Das ist dort durch σαλπίζετε gegeben. Jedenfalls haben hier wieder die Parallelen 44, 23 רִנּוֹ שָׁמַיִם ἑὸν οὐρανόν (49, 13 שׁ' ר' ἑὸν οὐρανόν) eingewirkt.

45, 16. Ḥ: בּוֹשׁוּ וְגַם נִכְלְמוּ כָל־יַחְדוֹ הִלְכוּ בְּכַל־מָה חֲרָשֵׁי צִירִים. Ὡ: αἰσχυνθήσονται καὶ ἐντραπήσονται πάντες οἱ ἀντικείμενοι αὐτῷ καὶ πορεύσονται ἐν αἰσχύνῃ· ἐγκαίνιξεν πρὸς μέ, νῆσοι. Zunächst ist uns das letzte Sätzchen aus 41, 1 bekannt: Ḥ: הַחֲרִישׁוּ אֱלִי אֵיִים, Ὡ: ἐγκαίνιξεν πρὸς μέ, νῆσοι (הַחֲרִישׁוּ). Hier kann nur eine Corruption oder die Ähnlichkeit der Buchstaben mit חֲרָשֵׁי צִירִים (samt dem ה von בְּכַל־מָה) den Anlass zur Ersetzung durch den Anfang von 41, 1 gegeben haben, und zwar erst aus Ὡ. — Woher aber stammt πάντες οἱ ἀντικείμενοι αὐτῷ? Duhm, dem כָּל־מָה metrisch zu dürftig dünkt, greift voll Freude nach dem Danaergeschenk und schreibt flugs כָּל־מָה — Cheyne, noch durstiger nach metrischer Fülle, zieht מתקוממו vor, Marti bietet unter diesem embarras de richesse beides dar. Nun vergleiche man 41, 11 Ḥ: הֵן יִבְשׁוּ וַיִּכְלְמוּ כָל־הַנְּחָרִים בָּךְ, Ὡ: ἰδοὺ αἰσχυνθήσονται καὶ ἐντραπήσονται πάντες οἱ ἀντικείμενοί σου. Mag die Ähnlichkeit der Buchstaben von כָּל־מָה oder die Annahme einer Corruption dem Ὡ den Anlass gegeben haben zu dem Ersatz, die Quelle ist jedenfalls die auch sonst formell parallele Stelle 41, 11, und zwar in Ὡ. Dass Ὡ in v. 24 das כָּל־הַנְּחָרִים בּוֹ mit πάντες οἱ διορίζοντες αὐτούς übersetzt, und wie er dazu kommt¹,

¹ v. 18 ist כֹּוֹן durch διορίζω gegeben; Ez. 41, 12 f. 15. 42, 1. 10 steht es für בָּנִין, בְּנֵי. — War an גדולם gedacht, oder liegt Corruption einer Form von διορίζω vor?

ist hier gleichgültig. Bei dieser Sachlage ist auch Klostermanns כל מתורין für mich unannehmbar und seine Berufung auf Neh 4, 2 scheint mir nicht durchschlagend; schon 44, 11 stehen ידיו und כלם wenigstens nebeneinander und ich sehe nicht ein, weshalb die Verbindung כלם ידיו zur Bezeichnung des radikalen Bankrotts der Betreffenden an sich unmöglich sein sollte. Übrigens trennt der Athnach m. E. mit Recht כלם zum ersten, ידיו zum zweiten Verglied ab. — Dass aber die Metrik durchgehends solche Gleichmässigkeit fordert, müsste erst noch bewiesen werden.

47, 10 ה: תע וסמי אני בלבבך ותמי

אני רמי (תמי)

Θ: ἐγώ εἰμι καὶ οὐκ ἔστιν ἑτέρα

καὶ εἰτας τῇ καρδίᾳ σου· ἐγώ εἰμι καὶ οὐκ ἔστιν ἑτέρα. Damit vergleiche man nun v. 8 ה: וסמי אני בלבבך ותמי תע Θ: ἡ λέγουσα ἐν¹ καρδίᾳ αὐτῆς· ἐγώ εἰμι καὶ οὐκ ἔστιν ἑτέρα. Der Zusatz in 10a ist veranlasst durch תמי (cf. ותמי 10b, ותמי 8); und sollte dann Θ nach 8 achtlos gelesen haben: וסמי אני statt אני רמי?² Die Sachlage wäre dann hier ähnlich wie 63, 3. 6.³

55, 11. ה: ושלמי שמי חלמי. Θ: καὶ εὐοδώσω τὰς ὁδοὺς σου καὶ τὰ ἐντάλματά μου [M^{c. a} vid add. φυλάξεις]. Zu dem Zusatz(?) καὶ τὰ ἐντάλματά μου siehe S. 10. Zum Übrigen ist zu vergleichen 48, 15 ה: ודמי חלמי, Θ: καὶ εὐόδωσα τὴν ὁδὸν αὐτοῦ und 46, 11, wo Θ hinzufügt ἤγαγον αὐτὸν καὶ εὐόδωσα τὴν ὁδὸν αὐτοῦ (= 48, 15 ודמי חלמי, aber דמי חלמי) — vgl. auch 54, 17 חלמי לא — οὐκ εὐοδώσω (B). Θ ersetzt ה nach 48, 15, nur dass der

¹ pr. εἴ μεbAQ.

² Zu אני רמי vgl. 29, 15 (אני רמי), ψ 10, 11 (אני רמי כל).

³ Zu 51, 4: ה: שמי — ודמי (?), Θ: ὁ λαός μου — καὶ οἱ βασιλεῖς vgl. 41, 2: ה: שמי — ודמי, Θ: ἔθνων — καὶ βασιλεῖς; 60, 3: ה: שמי — שמי, Θ: βασιλεῖς — ἔθνων.

lural und σου für αὐτοῦ gesetzt ist. Die Beeinflussung von 48, 5 Θ aus, wo bereits וַאֲצִלִּיךָ in der hebräischen Vorlage vorausgesetzt war. Der Zusatz in 46, 11 stammt auch aus 48, 15 (mit וַאֲצִלִּיךָ).¹

58, 9. Η: או תקרא ויהוה יענה תשוע ויאמר הנני. Θ: τότε ὡθήσῃ, καὶ ὁ θεὸς εἰσακούσεται σου, ἔτι λαλοῦντός σου πεῖ· ἰδοὺ πάρεμι. Hierzu ist zu vergleichen 65, 24 η: והיה מרם יקראו ואני אענה עוד הם מדברים ואני אשמע. Θ: καὶ ἔσται πρὶν κεκραῖσαι αὐτοὺς ἐγὼ ὑπακούσομαι² αὐτῶν, ἔτι λαλούντων αὐτῶν ἐρῶ· τί ἐστίν. An dieser Stelle, 58, 9, ist תשוע ersetzt durch den Ausdruck von 65, 24, im Sing. (עוד אתה מדבר), den wohl תקרא veranlasst hat. Umgekehrt scheint 65, 24 beeinflusst von 58, 9. Es wäre zwar nicht unmöglich, dass ἐρῶ verstümmelt oder verlesen ist aus ἐγὼ (ερῶ — εγω) — אני —; aber τί ἐστίν scheint eher aus הנני als aus אשמע (מה?) zu stammen (cf. 1, 22 מַה הִנֵּה = τίνα ἤν). Sollte הנני als ויאמר הננה nach 65, 24 Θ gekommen sein?? Solche Versuche befriedigen nie — und doch wird man immer wieder dahin gewiesen. Die wechselseitige Beeinflussung scheint mir inllessen deutlich.

59, 1. Η: הן לא קצרה יד יהוה מהושיע ולא כבדה אונו משמוע. Θ: μὴ οὐκ ἰσχύει ἡ χεὶρ κυρίου τοῦ σῶσαι; ἢ ἐβάρυνεν τὸ οὐς αὐτοῦ τοῦ μὴ εἰσακούσαι; dazu siehe 50, 2: הקצור הן לא קצרה יד מפרות ואם אין בי כח להציע. Im späteren Sprachgebrauch kommt עצר absolut auch ohne כח im Sinn von facultatem habere vor, vgl. 2 Chr 20, 37. 14, 10. Sollte Θ statt עצר עצר gelesen haben?³ Jedenfalls ist 2b frei übersetzt; vielleicht auch 2a? — Die Übersetzung von 59, 1, ls ob הן u. s. w. stände, beruht jedenfalls auf Beeinflussung

¹ Oder beide Male והצלת?

² NAQ ἐπακούσομαι.

³ Das lag nahe wegen des parallelen אין בי כח.

von 50, 2 Θ: μή οὐκ ἰσχύει ἡ χεὶρ μου τοῦ ῥύσασθαι; ἢ οὐκ ἰσχύω τοῦ ἐξελέσθαι. Hiermit sind die Hauptstellen, an denen unsere Erscheinung nachzuweisen war, besprochen.

Nichts zu entnehmen ist für unsere Frage aus 49, 1. ἡ:

עֲמִלְיָא בְּחִשְׁתִּי יְיָ עֲמִלְיָא

יְיָ עֲמִלְיָא בְּחִשְׁתִּי יְיָ עֲמִלְיָא

יְיָ עֲמִלְיָא בְּחִשְׁתִּי יְיָ עֲמִלְיָא

Θ: ἀκούσατέ μου, νῆσαι, καὶ προσέχετε ἔθνη·

διὰ χρόνου πολλοῦ στήσεται, λέγει κύριος.

ἐκ κοιλίας μητρός μου ἐκάλεσε τὸ ὄνομά μου. —

2 Θ ist rätselhaft. Die Beobachtung¹, dass Jes. 30, 27 רַחֲמָא mit διὰ χρόνου B und διὰ χρόνου πολλοῦ KAOQΓ gegeben und die Möglichkeit, dass נִינְיָא für נִינְיָא gelesen, יְיָ יְיָ zugefügt und יְיָ עֲמִלְיָא ausgelassen ist, erklären die Übersetzung von Θ nicht. Sollte irgend eine andere Parallelstelle eingewirkt haben? Erwähnt sei nur noch, dass Hi 14, 5 רַחֲמָא mit χρόνος wiedergegeben ist.

Weniger sicher und darum nicht näher herangezogen sind die Stellen 60, 7 (יְיָ עֲמִלְיָא — προσευχῆς ἰηλῆ, יְיָ עֲמִלְיָא — δοξασθήσεται יְיָ: 56, 7). — 43, 10 (καὶ ἐγὼ μάρτυς —: v. 12 יְיָ עֲמִלְיָא: תָּחִי?). —

45, 12 (יְיָ עֲמִלְיָא — τῇ χειρὶ μου ἐστερέωσα — cf. 42, 5. 48, 13. 51, 6). — 65, 16 (יְיָ עֲמִלְיָא יְיָ עֲמִלְיָא — καὶ οὐκ ἀναβήσεται αὐτῶν ἐπὶ τὴν καρδίαν — 17: לֵב לֵב נִינְיָא מְלִי — οὐδ' οὐ μὴ ἐπέλθῃ αὐτῶν ἐπὶ τὴν καρδίαν vgl. 63, 3. 6. 47, 8. 10). — 66, 12 (יְיָ עֲמִלְיָא — παρακληθήσονται, sonst μελετάω, ἀγαπάω — 13: יְיָ עֲמִלְיָא, יְיָ עֲמִלְיָא — παρακαλέσει παρακαλέσω).²

¹ πολὺς χρόνος steht Hi 12, 12 für עֲמִלְיָא. — Jes. 34, 10 ist עֲמִלְיָא נִינְיָא durch εἰς χρόνον πολὺν wiedergegeben.

² Erwähnt sei noch, dass das ἐξηράνθησαν des Θ 51, 12 (statt des נִינְיָא ἢ) wohl auch durch die Parallele 40, 7 (Θ: ἐξηράνθη, ἢ עֲמִלְיָא) veranlasst ist.

Ich stelle noch einmal zusammen. I. Stellen, in denen eine Bereicherung gegenüber \mathfrak{H} bietet: 40, 5 (52, 10). 6. (5). 42, 1 (45, 4). 46, 11 (48, 15). 48, 16 (45, 19). 21 (Ex. 17, 6). 49, 1 (?). 49, 6 (42, 6. 49, 8). 49, 7 (48, 17). 13 (45, 8. 55, 12). 51, 2 (41, 8). 51, 5 (ψ 37, 6). 51, 9. (17). 12 (57, 11). 51, 23 (60, 14). 55, 11 (?). 65, 2 (50, 5).

II. Stellen, in denen \mathfrak{G} eine Umgestaltung, einen Ersatz \mathfrak{H} bietet: 41, 28 (63, 5). 42, 4 (11, 20. 51, 5). 44, 23 (2, 9). 45, 8 (44, 23. 49, 13). 45, 9 (28, 24. 29, 16). 45, 13 (Am. 9, 14). 45, 16 (41, 1. 11). 47, 10. (8). 52, 6 (43, 10). 11 (46, 11. 48, 15). 58, 9 (65, 24). 59, 1 (50, 2). 60, 4 (9, 22). 61, 7 (35, 10, nicht 51, 11). [63, 3. (6)]. 65, 18 (1, 3).

Mit Ausnahme der 7 oben bezeichneten Stellen haben 7 Stellen aus Jes. 40—66 selbst beeinflussend auf andere selbst eingewirkt. Von jenen 7 gehören ausser 3 (Ex. 6. Am. 9, 14. ψ 37, 6) die übrigen vier auch dem Buch Jesaja an.

Dass fast überall thatsächlich eine Beeinflussung durch Parallelstellen stattgefunden hat, denke ich nachgewiesen haben. Freilich erst die Menge der Fälle muss für denzelfall den Ausschlag zu dieser Deutung geben. — Wie diese Beeinflussung sich vermittelt hat, darüber wage ich nichts Bestimmtes zu sagen. In einigen Fällen scheint der hebräische Text die Quelle dafür gewesen zu sein; in itaus den meisten hat die Parallele erst in der griechischen Gestalt eingewirkt. Haben wir als Vorstufe einen stand der betr. Handschrift anzunehmen, in dem diese t Rand- bzw. mit Interlinearparallelen versehen war? In dern Fällen kommt man zur Vermutung einer blossen, er genauen Reminiszenz. Anderswo (vgl. 45, 16) sieht so aus, als ob der Übersetzer einer unsichern Stelle ner Vorlage durch Rekurs auf seine Wiedergabe einer

ähnlich aussehenden früheren zu Hülfe gekommen wäre. — Indessen kam es mir in diesem Zusammenhang nicht sowohl auf die Erklärung der Entstehung, als auf den Nachweis der Thatsächlichkeit der behandelten Erscheinung an. Ich hoffe damit den wahren Charakter auch einiger Quellen, die zur Sanierung metrisch siecher Stellen verlocken, ins Licht gesetzt zu haben, ohne durch mein timeo Danaos und die Bekämpfung metrischer Unvorsichtigkeiten mich zu einer falschen Unterschätzung der LXX und der Metrik als textkritischer Hilfsmittel überhaupt bekennen zu wollen.

Nachträge.

I. Fälle von Bereicherung.

45, 11. H: על בני . $\text{NAQ: } \pi\epsilon\rho\iota \tau\acute{\omega}\nu \upsilon\lambda\acute{\omega}\nu \mu\omicron\upsilon \kappa\alpha\iota \pi\epsilon\rho\iota \tau\acute{\omega}\nu \theta\upsilon\gamma\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\omega\upsilon \mu\omicron\upsilon$. Der Zusatz ist veranlasst durch die folgenden Parallelen, die beide nennen: 43, 6. ($\text{בְּנֵי} - \text{בְּנֵי}$; $\tau\omicron\upsilon\varsigma \upsilon\iota\omicron\upsilon\varsigma \mu\omicron\upsilon - \tau\acute{\alpha}\varsigma \theta\upsilon\gamma\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma \mu\omicron\upsilon$), 49, 22 ($\text{בְּנֵי} - \text{בְּנֵי}$; $\tau\omicron\upsilon\varsigma \upsilon\iota\omicron\upsilon\varsigma \sigma\omicron\upsilon - \tau\acute{\alpha}\varsigma \theta\upsilon\gamma\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma \sigma\omicron\upsilon$) = 60, 4 ($\text{בְּנֵי} - \text{בְּנֵי}$; $\alpha\iota \upsilon\iota\omicron\iota \sigma\omicron\upsilon - \alpha\iota \theta\upsilon\gamma\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\epsilon\varsigma \sigma\omicron\upsilon$).

51, 9. H: עֹרִי עֹרִי . $\text{B: } \acute{\epsilon}\xi\epsilon\gamma\epsilon\iota\rho\upsilon \acute{\epsilon}\xi\epsilon\gamma\epsilon\iota\rho\upsilon$, $\text{Ierou-}\sigma\alpha\lambda\acute{\eta}\mu$ (cf. $\text{H: } \text{וְרֹעַ}$ $\text{B: } \tau\omicron\upsilon \beta\rho\alpha\chi\iota\omicron\nu\acute{o}\varsigma \sigma\omicron\upsilon$), Zusatz aus den formalen Parallelen 51, 17 und 52, 1 (Klostermann 53) (cf. S. 245).

51, 12. $\text{H: } \text{אֵת וְתִירָאִי}$. $\text{B: } \tau\acute{\iota}\varsigma \omicron\upsilon\varsigma\alpha \acute{\epsilon}\phi\omicron\beta\acute{\eta}\tau\eta\varsigma$ (cf. S. 246).

Endlich 52, 11. $\text{H: } \text{כְּלִי יְהוָה}$. $\text{B: } \tau\acute{\alpha} \sigma\kappa\epsilon\acute{\upsilon}\eta \kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omicron\upsilon$. $\text{Γ: } [\tau\omicron\upsilon \omicron\lambda]\kappa\omicron\upsilon$. Wenn Γ nicht ursprünglich $\kappa\omicron\upsilon - \kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omicron\upsilon$ las, was dann unrichtig ergänzt ist, nachdem es vielleicht doppelt geschrieben war, so könnte das $\tau\omicron\upsilon \omicron\lambda\kappa\omicron\upsilon$ wohl aus Jer. 27, 16 stammen, der einzigen Stelle, an der ausser Esr. 1, 7 noch die Verbindung כְּלִי בֵית vorkommt.

II. Fälle von Ersetzung.

52,6. $\text{חָ$: עָד . $\text{G}(\text{B})$: γνώσεται. Γ γνώσεσθε. Falls die LA von Γ nicht eine Verderbnis der von B ist, könnte man an eine Einwirkung von 43,10 durch Parallele denken: ... וְעַד תִּדְעוּ . Doch ist das höchst fraglich (cf. S. 254).

52,8. חָ : בָּשָׁב . $\text{G}(\text{B})$: ἡνίκα ἀνέλεήσῃ. Nun kommt ἐλεέω vor für וְעָבַד πρ 22,9. Aber hier ist jedenfalls an Beeinflussung durch v. 9 zu denken בָּשָׁב — ἠλέησεν (was sonst für בָּשָׁב steht).

52,9: חָ : וְעָבַד . $\text{G}(\text{B})$: ῥηξάτω εὐφροσύνην. Hier schwebte dem Griechen vor — oder er las es als Parallele — 44,23 (וְעָבַד . . וְעָבַד ; βοήσατε-εὐφροσύνην), 49,13 (וְעָבַד ['] וְעָבַד . . ; ῥηξάτωσαν — εὐφροσύνην), 54,1 (וְעָבַד וְעָבַד ; G hat hier auch eine Kombination, die durch Parallele entstanden sein wird: ῥηξον καὶ βόησον), 55,12 (וְעָבַד . . . וְעָבַד ; G anders: ἐξαιλοῦνται προσδεχόμενοι . .).

Ganz sicher ist keines dieser nachgetragenen Beispiele, keines brächte an sich die oben besprochene Thatsache zur Evidenz — ἀλλ' ἵνα μήτι ἀπόληται.

Die Entstehung des Hanukkahfestes

von Dr. Hochfeld in Frankfurt a. O.

I. Die Quellen. Die bisherigen Erklärungsversuche.

Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Feste liegt im Dunkeln, und Aufschlüsse über ihr Werden und Wachsen kann uns nur eine sorgsame Prüfung und Vergleichung der einschlägigen Quellen verschaffen. Für das Hanukkahfest ist diese Prüfung und Vergleichung deswegen besonders schwierig, weil die Zeugnisse seiner Entstehung und Fortbildung ausserordentlich dürftig sind und sich dazu fortwährend widersprechen. Ausser einigen Stellen in den beiden Makkabäerbüchern kommen nur kurze Notizen des Josephus, der Mischna, sowie zerstreute Bemerkungen der talmudisch-midrassischen Litteratur in Betracht.

Der älteste Bericht über die Feier des Hanukkah findet sich I Makk. 4, 36—59: Juda und seine Brüder zogen nach der Besiegung des Lysias auf den Tempelberg, liessen das Heiligtum durch Priester reinigen und herrichten und feierten mit dem ganzen Volke acht Tage lang die Einweihung des neuen Brandopferaltars. Dann setzten sie fest, dass die acht Tage der Altarweihe Jahr für Jahr mit Freude und Frohlocken begangen werden sollten.¹ — Ganz anders be-

¹ I Makk 4, 59: ἵνα ἀγωνεῖται αἱ ἡμέραι ἐγκαινισμοῦ τοῦ θυσιαστηρίου ἐν τοῖς καιροῖς αὐτῶν ἐνιαυτὸν κατ' ἐνιαυτὸν ἡμέρας ὀκτώ, ἀπὸ τῆς πέμπτης καὶ εἰκάδος τοῦ μηνὸς Χασελεύ, μετ' εὐφροσύνης καὶ χαρᾶς.

richtet II Makk. 10, 1—8: Makkabäus und seine Genossen hielten eine achttägige Feier gleich einem Laubhüttenfeste, dessen eingedenk, wie sie noch vor kurzem während des Laubhüttenfestes auf den Bergen und in den Höhlen gleich wilden Tieren ihr Leben fristeten. Darum trugen sie mit Laub umwundene Stäbe und schöne Reiser, auch Palmzweige und stimmten Gott zu Ehren Loblieder an.¹ Einen ähnlichen Hinweis auf das Laubhüttenfest enthalten die dem zweiten Makkabäerbuch vorangehenden Briefe: II Makk. 1, 9 u. 18 werden die ägyptischen Juden aufgefordert, die Tage des Laubhüttenfestes im Monat Kislev zu begehen.² Josephus (Antiquitäten XII 7, 6—7) erzählt den Hergang der Einweihung ähnlich wie das erste Makkabäerbuch und fügt hinzu, das seitdem gefeierte Fest heisse Fest der Lichter, weil den Juden damals die Freiheit unerwartet wie ein Lichtstrahl aufgegangen sei.³ — Die Mischna berücksichtigt wohl in ihren Entscheidungen das Hanukkafest (Bikkurim I 6, Taanit II 10, Moed kaṭan III 9, Megilla III 4 und 6, Roš haššana I 3), erwähnt auch Baba ḥamma VI 6 ganz zufällig das Lichtsymbol, bietet aber über den Ursprung keinerlei Andeutung. — Erst das Scholion Megillat Taanit IX erzählt über den Grund des Lichteranzündens, die Hasmonäer seien mit sieben eisernen Lanzen in den Tempel gekommen, hätten dieselben mit Zinn überzogen und darauf

¹ II Makk. 10, 6f: καὶ μετ' εὐφροσύνης ἤγον ἡμέρας ὀκτὼ σκηνωμάτων τρόπον, μνημονεύοντες ὡς πρὸ μικροῦ χρόνου τὴν τῶν σκηνῶν ἑορτὴν ἐν τοῖς ὄρεσι καὶ ἐν τοῖς σπηλαίοις θηρίων τρόπον ἦσαν νεμόμενοι. διὸ θύρσους καὶ κλάδους ὠραίους ἔτι δὲ φοίνικας ἔχοντες, ὕμνους ἀνέφερον τῷ εὐδοῶσαντι καθαρισθῆναι τὸν ἑαυτοῦ τόπον.

² II Makk. 1, 9: καὶ νῦν ἵνα ἀγῆτε τὰς ἡμέρας τῆς σκηνοπηγίας τοῦ Χασελεῦ μηνός. 1, 18: ἵνα καὶ αὐτοὶ ἀγῆτε τῆς σκηνοπηγίας καὶ τοῦ πυρός (sc. ἡμέρας).

³ Jos. ant. XII 7, 7: φῶτα, ἐκ τοῦ παρ' ἐλπίδας οἶμαι ταύτην ἡμῖν φανῆναι τὴν ἐξουσίαν τὴν προσηγορίαν θέμενοι τῇ ἑορτῇ.

mittels derselben den Leuchter angezündet.² Die nämliche Darstellung findet sich mit kleinen Abweichungen in der *Pesikta rabbati* II: Als die Söhne des Hohenpriesters Hasmonei die Griechen geschlagen hatten, drangen sie in das Heiligtum ein, fanden dort sieben eiserne Lanzen, hefteten sie in die Erde und entzündeten daran die Lichter.³ Das Scholion *Megillat Taanit* IX und der babylonische Talmud *Šabbat* 21b berichten ferner, bei der Einweihung des Tempels habe sich nur ein einziges von den Heiden nicht berührtes Krüglein mit heiligem Öl gefunden, dieses aber habe ausgereicht, den Tempelraum acht Tage lang zu illuminieren.⁴ Endlich führt dasselbe Scholion die achttägige Dauer des Festes darauf zurück, dass zur Zeit der Hasmoneer die Herrichtung des Altars und der Opfergeräte acht Tage in Anspruch genommen habe.⁴

² *Meg. Taan. IX*: וזה ראו להדליק את הנרות אלא בימי מלכות יון שנכנסו בית השמונאי להיכל שבעה שמורים של ברזל בידם חמסם בעץ הדליק בהם את המנורה.

³ *Pesikta rabbati* II: וזה מלך נרות בתוכה אלא בשעה שנכנסו בניו של השמונאי הבין הנרדל למלכות יון נכנסו לבית המקדש מצאו שם שמונה (שבעה: ed. Friedmann) שמורין של ברזל וקבעו אותם הדליק בתוכם נרות.

⁴ *Meg. Taan. IX*: כשנכנסו יונים להיכל מצאו כל השמנים שבהיכל וכשנברה: דעת השמונאי ונצחום ברק ולא מצאו אלא פך אחד שהיה מונח בחומתו של כהן גדל שלא נמצא ולא היה בו להדליק אלא יום אחד ונעשה בו גם הדליק (ם את הנרות: ed. Neubauer fügt hinzu) שמונה ימים לשנה אחת קבעו שמונה י"ט. Die Varianten der Stelle *Šabbat* 21b sind nur geringfügig.

⁴ *Meg. Taan. IX*: וזה ראו לעשות חנוכה ח' ימים בימי מלכות יון נכנסו בית השמונאי להיכל ובנו את המזבח ושרדו בשיר חקנו בו כלי שרת והיו מסתקין בו ח' ימים.

Andere Stellen, an denen *Ḥanukka* erwähnt wird, z. B. *Roš haššana* 18b, sind für die Entstehungsgeschichte irrelevant, ebenso die Bemerkungen des *Massechet Soferim* XX. Die liturgische Formel על הנסן (הדליק), in der von der Erleuchtung der Tempelvorhöfe die Rede ist, findet sich im Wortlaut erst bei R. Achai Gaon, inhaltlich wiedergegeben allerdings schon *Massechet Soferim* XX, vgl. Müllers Ausgabe (1878), S. 286. *Megillat Antiochus* (Jellinek, *Beḥamidrasch* I S. 142—146, VI S. 4—8) ist ganz jung.

Je nachdem nun die eine oder andere Quelle in den Vordergrund gerückt wurde, veränderte sich in der wissenschaftlichen Forschung das Bild von der Entstehung des Hanukkafestes. A. G. Waehner (de חנוכה sive festo encaeniorum iudaico origine festi nativitatis Christi. diss. Helmstaedt 1725) hält die Hanukkafeier für eine Nachahmung des biblischen Laubhüttenfestes: er beruft sich auf die Bezeichnung σκηνοπηγία τοῦ Χασελεῦ μηνός II Makk. 1, 9 und die Beschreibung der Feier II Makk. 10, 1—8, auf die acht Tage des Hanukka, die nur an den acht Tagen des Sukkot eine Parallele haben, und auf die von den Rabbinen für Hanukka vorgeschriebene Rezitation von Psalm 113—118 (Hallel), welche ebenfalls vom Hüttenfest herübergenommen sei; endlich glaubt er in der Illuminierung des Tempelberges, wie sie in der späteren Zeit am Sukkot üblich war, den Ursprung des Lichtsymbols für Hanukka gefunden zu haben. — Eine ähnliche Ansicht Rappports registriert Herzfeld (Geschichte des Volkes Jisrael¹ I, S. 270), glaubt aber selbst, dass nur die zufällige Ähnlichkeit in den Symbolen zu der Bezeichnung σκηνοπηγία für Hanukka geführt habe. — Geiger (Urschrift und Übersetzungen der Bibel, S. 200—230) giebt der kurzen Darstellung des ersten Makkabäerbuches den Vorzug, hält das zweite Makkabäerbuch für eine aus dem Hebräischen übersetzte Parteischrift der Pharisäer und will den Namen σκηνοπηγία als missverständliche Übertragung des Wortes חן der Vorlage erklären. — Grätz (Geschichte der Juden III¹ S. 675) meint ebenfalls, der Übersetzer trage die Schuld, er habe חנוכה statt חנוכה gelesen; an anderer Stelle (Geschichte II² S. 351f.) hält er aber doch Hanukka für eine Nachahmung des Sukkot und glaubt — der Symbolisierung des Josephus folgend — Lichter seien ein Sinnbild für die Tora gewesen, welche von den Dichtern als Licht bezeichnet, den Juden

gewissermassen zum zweiten Male übergeben worden sei. — Wellhausen (Israelitische und jüdische Geschichte, 1894, S. 210 Anm. S. 257; in den späteren Ausgaben wiederholt) liest aus II Makk. und Jos. ant. XII 7, 7, dass man Hanukka mit Lichtern und grünen Zweigen begangen habe, und dass es deshalb ursprünglich das Fest der Wintersonnenwende gewesen sei. Erst später habe man mit diesem Feste, um ihm die nötige jüdisch-historische Richtung zu geben, die Feier der Tempelweihe verbunden.¹ — Auf einem eigentümlichen Standpunkt steht Krauss (*La fête de Hanoucca*, *Revue des études juives* 1895, p. 24—43, 204—219). Er will jeder einzelnen Quelle Gerechtigkeit widerfahren lassen und zerlegt deshalb unser Fest in eine Anzahl besonderer Feiern, die entweder gleichzeitig oder nach einander unter dem Gesamtnamen חנוכה sich vereinigten. Anfänglich Ersatz für Sukkot, das man während der syrischen Verfolgung nicht habe feiern können, (daher habe man in den Briefen des zweiten Makkabäerbuches die ägyptischen Juden, die einen Ersatz nicht nötig hatten, erst ausdrücklich zu dieser Feier auffordern müssen) und zugleich Weihefest zur Erinnerung an die Reinigung des Heiligtums, sei es später zum Lichterfest geworden, als Herodes einen neuen prächtigen Tempel gebaut hatte. Damals habe die Feier der Weihe des alten Heiligtums keinen rechten Sinn mehr gehabt, auch habe Herodes das Andenken der Hasmonäer unterdrücken wollen, zudem sei ein Ersatz für Sukkot nicht mehr nötig gewesen, als man dieses Fest wieder ungehindert begehen konnte: aus all diesen Gründen hätten die Schriftgelehrten den religiösen Charakter des Hanukka mehr hervorgehoben und auf das Lichtsymbol den Hauptwert gelegt. Den Grund für die Illumination am Hanukka sieht Krauss in dem von

¹ Wachner, auf dessen Dissertation sich Wellhausen beruft, sagt freilich etwas ganz anderes.

Megillat Taanit und Pesikta rabbati erwähnten Vorgang des Anzündens der sieben eisernen Speere. — Am Schlusse dieser Übersicht, die bei weitem keine Vollständigkeit beansprucht, sei B. Koenigsberger erwähnt, der in einer Besprechung der Krausschen Arbeit (Allgemeine Zeitung des Judentums 1895, S. 582 ff.) den Bericht des babylonischen Talmud retten will und unter Berufung auf Abudirham die achtstägige Feier des Festes mit der Angabe erklärt, die Makkabäer hätten eine Woche gebraucht, um reines Öl aus Tekoa herbeizuschaffen.¹

Alle diese Erklärungsversuche leiden an zwei Fehlern. Sie prüfen zunächst die Quellen nicht genügend auf ihre Tendenz und stellen vielfach Nachrichten aus ungleichwertigen Schriften als gleichwertig neben einander. Ausserdem aber, und das ist das Wesentliche, unterlassen sie es, die eigentümlichen Strömungen im religiösen Leben des späteren Judentums zu berücksichtigen, die natürlich in der zeitgenössischen Litteratur manchmal bis in die feinsten Einzelheiten ihre Einwirkung äussern. Im folgenden soll versucht werden, jeder Nachricht das ihr gebührende Mass von Glaubhaftigkeit zuzuerkennen, dann aber sollen auch die Eigenheiten und hermeneutischen Grundsätze der Schrifttellerei des soferischen Zeitalters mehr als bisher zu ihrem Rechte kommen.

II. Kritik der Quellen.

An der Verlässlichkeit der Quelle, die wir im ersten Makkabäerbuch besitzen, hat bisher niemand ernstlich gewweifelt. Die meisten Forscher von Grimm herab bis auf Kautzsch sind der Ansicht, dass uns hier ein Geschichtswerk besseren Ranges vorliegt, das den erzählten Ereignissen

¹ Ähnlich übrigens schon R. Nissim zu Šabbat II, Hilchot Hanukka und das Ritualwerk Kol Bo.

zeitlich sehr nahe steht, und dessen Angaben über jüdische Dinge — abgesehen von Zahlen und den eingestreuten Urkunden und Reden — vollen Glauben verdienen.¹

Weit verwickelter ist der Stand der wissenschaftlichen Arbeit am zweiten Makkabäerbuch. Sein schriftstellerischer Charakter, seine Vorliebe für Wunder, seine Übertreibungen und vor allem die vielen Widersprüche mit den Berichten des ersten Makkabäerbuches haben bei der Verwertung seines Inhalts stets zur Vorsicht gemahnt. Den eigentlichen Schlüssel zum Verständnis dieser Schrift hat aber m. E. erst Abraham Geiger gefunden (Urschrift S. 219 ff.). Er verweist auf die versteckte und offene Polemik gegen die Hasmonäer mit alleiniger Ausnahme Judas (II. Makk. 10, 20, 14, 17 und öfter), auf die scharfen Tadelsworte gegen die griechenfreundlichen Hohenpriester (11, 13), auf die Hervorhebung des Martyriums der Schriftgelehrten (6, 18), auf die Äusserungen des Glaubens an die Auferstehung (7, 9, 11, 14, 23, 29, 36), auf die Anempfehlung der Sabbatrube im Kriege (5, 25, 8, 26, 12, 38, 15, 1 ff.), vor allem aber auf den Protest gegen die Ansprüche der Hasmonäer und Sadduzäer, wie er sich ausspricht in dem Satze (2, 17): Gott hat allen das Erbe, das Königtum, das Priestertum und die Heiligung verliehen. Diese Anschauungen und Forderungen entstammen ausnahmslos pharisäischen Gedankenkreisen, und die pharisäische Tendenz des Buches ist für den Kenner

¹ Grimm, Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des A T, III. Das I. Buch der Makkabäer, (1853) p. IX—XXXV. Koster, De polemiek van het tweede boek der Makkabeën, Theol. Tijdschrif XII (1878) p. 491 ff. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II (1898) S. 582 ff. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A T (1900) I, S. 24—34. Neuerdings scheint sich die Ansicht Geigers (Urschrift S. 206) wieder durchzuringen, dass das erste Makkabäerbuch von einem dem hasmonäischen Herrscherhause nahestehenden Sadduzäer herrührt, bei dessen Nachrichten eine gewisse Vorsicht geboten ist. Vgl. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte 4 S. 246 Anm.

der innerjüdischen Verhältnisse jenes Zeitalters augenfällig. Die Geigerschen Resultate sind daher auch von Wellhausen (Die Pharisäer und die Sadduzäer, 1874, S. 82), Kisters (a. a. O. p. 539—558), Kamphausen (in Kautzsch, Apokryphen I S. 84) und vielen anderen anerkannt worden, während allerdings Schürer (Geschichte des jüdischen Volkes III³ S. 359 ff.) sie stillschweigend ablehnt und eine Fülle geschichtlichen Details im zweiten Makkabäerbuch für glaubwürdig hält.¹

Eine sonderbare Ansicht vertritt Büchler (die Tobitaden und die Oniaden im II. Makkabäerbuche und in der verwandten jüdisch-hellenistischen Litteratur, 1899). In einer ungemein verwickelten und subtilen Untersuchung kommt er S. 396 ff. zu dem Schluss, dass alles Polemische des Buches von einem in Ägypten lebenden Samaritaner herrührt, welcher die Schmach des jerusalemischen Tempels darzustellen beabsichtigte; die Arbeit des Samaritaners soll dann ein jüdisch-hellenistischer Schriftsteller zu der uns vorliegenden Schrift umgearbeitet haben, indem er die gegen den Tempel gerichteten Angriffe zurückwies und in das Gegenteil umkehrte. Der Verfasser sei nicht Pharisäer im Sinne Geigers. — Neuestens hat Niese (Kritik der beiden Makkabäerbücher nebst Beiträgen zur Geschichte der makkabäischen Erhebung, Hermes XXXV, 1900, S. 268—307, 453—527) unter Ignorierung der Forschungen Geigers die Ansicht vorgetragen, das zweite Makkabäerbuch sei die ältere und oft reinere Quelle gegenüber dem ersten; das Erwähnen der Wunder sei ein Requisit der damaligen Geschichtschreibung, das Verschweigen des Heldentums der übrigen Hasmonäer entspreche den Thatsachen weit mehr

¹ Vgl. noch Willrich, Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung, 1895 S. 68: „Der Verfasser schlingt die Ranken seiner Phantasie um das I. Makkabäerbuch.“

als die Hervorhebung desselben durch den Verfasser des ersten Buches, der dynastischen Interessen diene, — eine Ansicht, die von der Kritik fast einstimmig abgelehnt wurde.¹

Eine sorgfältige Beantwortung der vielen schwierigen Fragen, welche das zweite Makkabäerbuch bietet, kann im Rahmen eines kurzen Aufsatzes nicht unternommen werden; für die Beurteilung der wenigen Sätze dieser Quelle, die für die Geschichte des Hanukkafestes in Betracht kommen, mag folgendes genügen. Ich halte das zweite Makkabäerbuch für eine aus dem Werke Jasons von Kyrene (II Makk. 2, 23) geflossene Epitome, zusammengestellt zu dem Zweck, die Entstehung der beiden Feiertage, Hanukka und Nikanorfest, darzulegen.² Nicht zufällig findet sich (10, 9) nach der Beschreibung der Tempelweihe ein deutlicher Einschnitt, nicht zufällig bricht die ganze Schrift mit dem Bericht über den Nikanortag (15, 36) plötzlich ab. Auch die dem Buche vorangeschickten Briefe wollen, wie sie (1, 9. 18; 2, 16) ausdrücklich besagen, nichts weiter, als die Feier des Hanukka erklären und anempfehlen. Das Werk Jasons von Kyrene erschien dem Epitomator für seine Absichten besonders geeignet, weil es durch gewandte Darstellung und eine dem volkstümlichen Geschmack entsprechende Ausstattung mit Legenden und Wundern sich auszeichnete. Hält man sich nun vor Augen, dass dieser Epitomator ein Pharisäer³ ist, der ein Fest, also eine religiöse Institution, begründen und anempfehlen will, so erscheint es fast selbstverständlich, dass

¹ Vgl. die Anzeigen Kamphausens, Theologische Litteraturzeitung 1901, Sp. 287ff. Willrichs, Wochenschrift für klassische Philologie 1901, No. 1 u. 2, Boussets, Deutsche Litteraturzeitung 1901, No. 27 u. a.

² Vergl. Kamphausen in Kautzsch, Apokryphen I S. 82.

³ Vgl. noch I Makk 4, 42 mit II Makk 10, 1. Dort sind es die Priester, welche das Heiligtum neu herrichten, hier Makkabäus und seine Genossen.

wir in den Ausführungen desselben die Methode und die Beweisführung wiederfinden, welche wir auch sonst als pharisäisch kennen. Es ist die Methode der Sanktionierung neuer religiöser und rechtlicher Einrichtungen durch Heranziehung oder Umdeutung altbekannter Bibelstellen. Im zweiten Makkabäerbuch entdecken wir die ersten Spuren dieser Beweisführung, in der Mischna und der Schriftauslegung der Tannaiten erscheint dieselbe bereits als ausgebildetes System. Zu vergleichen ist namentlich die Formel des זכר oder, wie sie im babylonischen Talmud heisst, der אֲמִסְכָּתָא, der „Hinweis“, die „Anlehnung“, von denen weiter unten die Rede sein wird. Man wird aber überhaupt gut thun, alle Angaben des zweiten Makkabäerbuches aus unserer Kenntnis des pharisäischen Judentums heraus zu prüfen.

Die Nachricht des Josephus (ant. XII 7, 6—7) führt uns nicht weit über das vom ersten Makkabäerbuch Gebotene hinaus und beweist aufs neue die von allen Gelehrten vertretene Ansicht, dass Josephus diese Schrift gekannt und ausgiebig benutzt hat.¹ Die Symbolisierung der Lichter als Zeichen der Freiheit geht, wie sein οἶμα anzeigt, auf seine eigne Kosten und dürfte vielleicht durch den alten Spruch der Pesachhaggada (Mischna Pesahim X 5) beeinflusst sein, in welchem es heisst: „Gott hat uns geführt aus der Knechtschaft zur Freiheit, aus dem Kummer zur Freude, aus der Trauer zur Lust, aus der Finsternis zum hellen Licht, aus der Unterdrückung zur Erlösung“.² Jedenfalls darf man nicht, wie Grätz es gethan hat, diesen Satz des Josephus zur Konstruierung der historischen Wirklichkeit benutzen.³

¹ Vgl. z. B. Grätz, Geschichte III 4 S. 559; Destinon, die Quellen des Flavius Josephus (1882) S. 10 Anm. S. 20, 60 ff.

² Pesahim X 5: הוציאנו מעבדות לחרות מינון לשמחה ומאבל ליום טוב ומאפלה לאור גדול ומשעבוד לנאולה.

³ Grätz hat gewiss Prov. 6, 23: כי נר מצות ותורה אור und den Midraschsatz: אורה זו תורה im Auge gehabt.

Bei der Beurteilung der Nachrichten, welche die talmudisch-midrassische Litteratur bietet (Megillat Taanit IX, Sabbath 21 b, Pesikta rabbati II), haben wir das Moment der kultischen Reinheit zu beachten, das in beiden Traditionen zum Ausdruck kommt und uns die Berechtigung giebt, diese Nachrichten für späte Reflexionen zu halten. Die Sage von dem Ölkrüglein will darlegen, in welcher Weise es trotz der Verunreinigung des Tempels und seiner Geräte durch die Heiden doch noch möglich war, das Heiligtum rituell einwandfrei zu erleuchten. Dass auch die Relation von den sieben eisernen Lanzen die Reinheitsfrage beantworten will, hat schon M. Jafé in seinem *לבוש החרור* herausgefunden.¹ Die Frage ist hier²: wie konnten die Kämpfer unmittelbar nach dem blutigen Streit sich mit dem Werk der Tempelreinigung befassen, ohne den Leuchter und das Öl sofort wieder unbrauchbar zu machen? Die Antwort liegt in dem Hinweis, dass sie nicht mit den Händen, sondern vermittels langer überzogener Spiesse das Licht der Weihe entzündeten.³ Für die Erkenntnis des geschichtlichen Thatbestandes sind also auch die Nachrichten der rabbinischen Litteratur nicht zu brauchen.

¹ ואך עשו שדורליץ המנורה ולא סמא Hilchot Hanukka § 670: לבוש החרור: את המנורה זאת השמן?

² Die auch Joseph Karo im Bet Joseph, Hilchot Hanukka aufwirft: כל ישראל היו בחזקת סמא מתים מחללי חרב.

³ Zum Gegenstand vergleiche man Mischna Kelim XVI 8: חמץ ואלה: „der Überzug der Streitaxt, des Bogens, der Spiesse ist rein,“ ferner ib: „was als Behälter verfertigt wird, ist verunreinigungsfähig, was als Überzug, rein“; man beachte, dass Meg. Taan. von Spiessen spricht, die mit Zinn überzogen sind. Die Lesart der jüngeren Pesikta rabbati scheint sich auf die Auffassung zu gründen, dass der Leuchter selber unbrauchbar geworden war und durch die Spiesse ersetzt wurde; vgl. לבוש a. a. O. und Menahot 28 b: שפחים של ברזל היו חזקים בעץ העשירו עשאו של כסף חזרו העשירו עשאו של זהב.

III. Der Schriftbeweis im zweiten Makkabäerbuch.¹

Es darf als bekannt vorausgesetzt werden, dass zur Zeit der Abfassung des zweiten Makkabäerbuches innerhalb des palästinäischen Judentums die heilige Schrift formell als oberste Norm galt, aus der alle Satzungen und Bräuche abgeleitet wurden. Für jede neue Institution, war sie nun religiöser oder rechtlicher Natur, suchte man Stellen der schriftlichen Torah als Stütze: eine Satzung galt gleichsam für um so verbindlicher, je müheloser es gelang, ihre Entstehung מן התורה nachzuweisen. In den später zum System ausgebildeten Regeln der Schriftdeutung unterschied man zwei Arten dieser Zurückführung gesetzlicher Forderungen auf Stellen der heiligen Schrift: ראיה und זכר. Erstere bedeutet einen strikten, klaren Beweis, der sofort jedermann einleuchtet; letztere ist eine lose Anlehnung (daher auch אסמכתא „Stütze“ genannt), gewissem Sinne unserer homiletischen Zitierungsweise entsprechend: man glaubte in dem Bibelwort einen Hinweis זכר „Erinnerung“) auf den etwas abseits liegenden sanktionierenden Brauch gefunden zu haben.² Mit oder ohne ausdrückliche Bezeichnung durchzieht diese Methode die ganze talmudische Diskussion.

Ein berühmtes Beispiel möge diese Zurückführungen älterer religiöser Einrichtungen auf alte Bibelworte anschaulich machen; ich greife es aus der Fülle derartiger exegetischer Versuche heraus, weil es mit dem uns interessieren-

¹ Vgl. zu diesem Abschnitt: Frankel, Vorstudien zu der Septuaginta (1841) S. 179 ff., Über palästinische und alexandrinische Schriftforschung (1844) S. 10 ff. Hirschfeld, Halachische Exegese (1840) S. 113 f. 118—120, 129 f. Geiger, Zeitschrift für jüd. Theologie V S. 53—81, 234—259. Hübner, Geschichte II S. 330 ff.

² Vgl. die Formel: אף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר und siehe Bacher, Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft XVIII S. 83—98, XIX S. 166—168; die älteste Terminologie der jüdischen Schriftauslegung (1899) S. 51 ff., wo alle ausdrücklich als זכר bezeichneten Fälle aufgezählt werden.

den Fall eine bestimmte Ähnlichkeit hat. In der Zeit des zweiten Tempels hatte man sich allmählich gewöhnt, von neun und dreissig Arbeiten, welche am Sabbat verboten waren, zu sprechen (Mischna Šabbat VII 2). Als das Bedürfnis, deren Biblizität zu erweisen, an die Schriftgelehrten herantrat, griff man die Stelle Exodus 35, 1 ff. heraus, die das Sabbatgebot unmittelbar vor dem Bericht über den Bau der Stiftshütte noch einmal einschärft, und fand an den Arbeiten dieses Baus die neun und dreissig Arbeiten wieder, deren Nichtausübung am Sabbat längst feststand.¹

Dass diese Methode von Seiten der Schriftgelehrten auch auf das neu entstandene Hanukkafest angewendet wurde, dürfte sich von selbst verstehen. Nur durch eine biblische Begründung konnte man ja, wie wir noch sehen werden², ein ursprünglich hasmonäisches Fest pharisäischen Kreisen mundgerecht machen. Als einen Niederschlag dieser Methode in der zeitgenössischen Litteratur betrachte ich zunächst den Ausdruck σκηνοπηγία τοῦ Χασελεῦ μηνός, die Bezeichnung des Hanukka als Hüttenfest des Kislev³ (II Makk. 1, 9. 18) und die Erzählung von der nachgeholtten Hüttenfeier (II Makk. 10, 1—8)⁴. Man bedurfte einer biblischen Feier, um Hanukka

¹ Vgl. Šabbat 49b: אמר סלמנא ארבעין חמשה עשר כנגד פי אמר ר' יהו' א' חמשה עשר כנגד עבודת השמש.
 Mechilta zu Ex. 35, 1 (ed. Weiss p. 111a): אלה הדברים ור' לביא שלשים ושמע סלמנא שמונה עשר כנגד חמשה עשר על פה.

² Es sei schon hier auf den Bruch der pharisäischen Partei mit den Hasmonäern aufmerksam gemacht, von dem Jos. ant. XIII 10, 5—6 berichtet.

³ Über die Skenopegie ist viel geraten worden. Kamphausen (a. a. O.) ergänzt in seiner Übersetzung: die Tage „der Tempelweihe nach Art“ des Laubhüttenfestes im Monat Kislev; Koster fasst σκηνή als Tabernakel (Theol. Tijdschrift 1898, p. 68 ff.); Koenigsberger (a. a. O. S. 58) glaubt, σκ. τ. χ. solle lediglich ein Ausdruck feierlicher, gehobener Stimmung sein; Büchler (Tobiaden und Oniaden S. 139) will aus II Makk. 1, 18 die σκηνοπηγία ausscheiden und erklärt (S. 196 ff.) den Hergang II Makk. 10 als eine Nachahmung griechischer Bräuche.

⁴ Selbstredend sind die Skenopegie und II Makk. 10 auf Kosten

an die Kette der Überlieferung zu schliessen. Für diesen Anschluss empfahl sich Sukkot, einmal wegen der zeitlichen Nähe (Sukkot vom 15. Tischri, Hanukka vom 25. Kislev an), zweitens wegen der gleichen achttägigen Dauer¹, dann aber vielleicht auch, weil das Tempelweihfest des Salomo nach I Könige 8, 2 am Sukkot stattgefunden hatte. Ausserdem bot die Tora selber einen der Verlegung der Festesfeier aus Not (II Makk. 10) analogen Fall: Num. 9, 6—7 wird von den Israeliten berichtet, welche das Passah nicht zur vorgeschriebenen Zeit begehen konnten, weil sie unrein waren; Vers 8—12 wird für sie die Nachfeier des Passah eingesetzt. Diese Stelle hat wahrscheinlich den Umdeutern des Hanukka und dem Epitomator des zweiten Makkabäerbuches vorgeschwebt, denn gemäss dem „zweiten Passah“ (פסח שני, Mischna Pesachim IX) erscheint Hanukka II Makk. 1 und 10 als zweites Hüttenfest (סוכות שני).

Dieselbe Methode der Empfehlung des hasmonäischen Weihefestes durch Anlehnung an biblische Worte und Ereignisse scheint aber auch in den Briefen vorzuliegen, die dem zweiten Makkabäerbuch vorangehen². Die Abfassung dieser Briefe ist wohl mit veranlasst durch das Beispiel des

des Epitomators zu setzen, nicht etwa des Jason von Kyrene. Vergl. oben S. 272.

¹ Die ursprünglich achttägige Feier des Hanukka ist durch I Makk. 4, 56, 59 gesichert, braucht also nicht erst, wie Krauss a. a. O. p. 28 will, vom Sukkotfest abgeleitet zu werden.

² Ich verweise auf die grosse Litteratur, die sich an diese Briefe knüpft, aber unsre Erkenntnis bisher wenig gefördert hat: Grätz, Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 1877, S. 49 ff; Bruston, trois lettres des Juifs de Palestine, *ZatW X* (1890), S. 110—117; Büchler, das Sendschreiben der Jerusalemer an die Juden in Ägypten, Monatschrift, neue Folge V (1897), S. 480—500, 529—554; Kosters, strekking der brieven in II Makk. 1, 2—18, *Theol. Tijdschrift* 1898 p. 68 ff.; Torrey, die Briefe II Makk 1, 1—2, 18 *ZatW XX* (1900) S. 225—242. Noch neulich schrieb Kamphausen, die Briefe enthielten eine Fülle ungelöster Rätsel. (*Theologische Litteraturzeitung* 1901, Sp. 288).

Mardachai (Est. 9, 20 ff.) und der Ester (ib. v. 29—32), welche das ebenfalls in der Tora nicht begründete Purimfest ihren Zeitgenossen ans Herz legen¹. Der zweite Brief (II Makk. 1, 10—2, 18) will nun nachweisen, dass Juda der Makkabäer mit seinem Fest der Tempelweihe in der religionsgesetzlichen Praxis nicht etwa exorbitante Neuerungen geschaffen hat, sondern dass er in Nehemia, Mose und Salomo Vorgänger hatte, die ihm gewissermassen als korrekte Muster dienen konnten². Denn auch Nehemia hat (II Makk. 1, 18—36) nach der Wiederaufrichtung des Heiligtums den Altar geweiht, und Gott erwies sich ihm gnädig durch Annahme des Opfers; Mose hat das Stiftszelt geweiht (2, 10), und Salomo den Tempel (ib.); Salomos Weihefest hat acht Tage gedauert (2, 12). Ausserdem hat Juda der Makkabäer — darin ebenfalls dem Nehemia ähnlich — eine Sammlung heiliger Schriften veranstaltet, er ist also — dies scheint der Sinn der ganzen Auseinandersetzung II Makk. 1, 18—2, 18 zu sein — ein zweiter Nehemia, wie sein Hanukka ein zweites Hüttenfest ist.

Zum Überfluss sei daran erinnert, dass sowohl die Altarweihe unter Josua und Serubabel (Esra 3, 4), als auch die Vorlesung des Gesetzes nach der Vollendung des Mauerbaus (Nehem. 8, 1 ff.), die in dem Makkabäerbrief konfundiert werden, um die Zeit des Hüttenfestes stattfanden (vgl. Nehem. 8, 14 ff.). Die Erzählung von der Wiederauffindung des heiligen Feuers (II Makk. 1, 18 ff.) wird an-

¹ Mardachai schreibt (Est. 9, 20) an die „Nahen und die Fernen“, ebenso ergeht der Brief des Juda an die ägyptischen Juden. Die Schlussbemerkung der griechischen Zusätze zu Ester bezeichnet das ganze Esterbuch als einen Purimbrief. Vgl. auch Willrich, Juden und Griechen S. 67.

² Niese a. a. O. S. 282 hat die Bedeutung der Briefe gar nicht verstanden, wenn er sagt: „wie ja auch andere antike Schriftsteller in ihren Proömien Dinge vorgebracht haben, die mit dem Inhalt ihrer Bücher wenig oder gar nicht zusammenhängen“.

geführt, um die Identität des späteren Heiligtums mit dem früheren und die kaum unterbrochene Kontinuität des Gottesdienstes nachzuweisen. Die Jeremialegende (II Makk. 2, 1—8), die sich auch in den Paralipomena Jeremiae wiederfindet¹, soll erklären, warum gewisse Gegenstände wie Zelt, Lade, Räucheraltar dem späteren Heiligtum fehlten: die Abwesenheit derselben beruht auf prophetischem Auftrag.

Durch alle diese Legenden und Schriftstellen, besonders aber durch die Reihenfolge „Mose, Salomo, Nehemia, Juda“ war Hanukka in den Kreis der anderen Tempelweihen eingerückt und bot nichts Auffälliges mehr.²

Diese Methode der Anlehnung, so sehr sie schon kompliziertes Forschen in der heiligen Schrift voraussetzt, erscheint indessen im zweiten Makkabäerbuch noch nicht als das feste Schema, welches wir aus der späteren mischnisch-talmudischen Litteratur kennen. Gehen wir mit einem Wort auf die chronologische Fixierung des Buches ein, so ist das nicht weiter wunderbar. Der Terminus a quo für dessen Abfassung ist der Bruch der Pharisäer mit den Hasmonäern (um 106), der Terminus ad quem die Zeit des Herodes (Geiger) oder der Beginn der christlichen Zeitrechnung (so Kautzsch, Apokryphen I S. 84). In dieser Epoche ist die „Kunst“ der Schriftauslegung erst regelrecht ausgebildet worden: man beachte, dass die sieben ältesten Regeln des Schriftbeweises auf Hillel (um 30) zurückgehen³, und dass speziell der וְכִר, soweit die uns bekannte Litteratur reicht,

¹ Über ihre jüdischen Quellen vgl. Kohler, Jewish quarterly review V (1893) p. 407—441.

² Diese Reihenfolge findet sich auch in der Aufzählung der שבע חנוכות, חנוכת משה, חנוכת הבית, חנוכת עולי: Pesikta rabbati II (ed. Friedmann 5 a): נולד, חנוכת בית חשמונאי.

³ Vgl. Frankel, Über palästinische und alexandrinische Schriftforschung, S. 15—17, Grätz, Geschichte III S. 712.

zuerst von Elieser ben Hyrkanos¹ (zur Zeit der Zerstörung Jerusalems) angewendet wird.²

IV. Das Hanukkafest und seine Geschichte.

Dass die Schriftgelehrten das Hanukkafest und die Thaten des Juda durch Anlehnung an biblische Ereignisse und Personen zu „stützen“ versuchten, hat, abgesehen von ihrer Neigung, alle Neuerungen exegetisch zu sanktionieren, wie ich bereits andeutete, noch einen besonderen Grund. Wir wissen aus Josephus (ant. XIII 10, 5—6) und dem Talmud (Kiddušin 66 a)³, dass zur Zeit der Regierung Johann Hyrkans ein scharfer Bruch zwischen dem hasmonäischen Königshause und der pharisäischen Partei entstand, der sich unter Alexander Jannai sogar dahin steigerte, dass man seinen Todestag unter die Freudentage aufnahm⁴; und wenn auch dieser Riss durch Salome Alexandra notdürftig zugeflickt wurde, so ist er doch kaum mehr gänzlich geheilt worden. Es ist daher natürlich, dass die Phariseer alles, was zum Ruhme und zur Ehre des Hasmonäerhauses dienen konnte, unterdrückten oder verschwiegen, wie denn das zweite Makkabäerbuch von den Heldenthaten der hasmonäischen Familie überhaupt nicht spricht, sondern nur über Juda berichtet. Das Hanukkafest, zur Zeit der Entfremdung schon mehrere Menschenalter in Übung, in der Zeit des nationalen Aufschwungs gewiss schnell beliebt geworden und seither regelmässig gefeiert, liess sich nicht mehr abschaffen, es musste daher umgedeutet werden. Faste man

¹ Vgl. Bacher, Die älteste Terminologie der jüdischen Schriftauslegung S. 54 f.

² Zu beachten ist, dass sich auch schon in der Septuaginta und im Targum des Onkelos Spuren der Schriftdeutung und Anfänge der Halacha finden.

³ Vgl. Grätz, Geschichte III 4 S. 685, Schürer, Geschichte II 3 S. 405.

⁴ Siehe Meg. Taan. XI, 1 und vgl. Grätz III 4 S. 571.

das Fest als zweites Sukkot (σκηνοπηγία τοῦ Χασελεῦ μηνός) auf, so waren die Hasmonäer als Veranstalter eliminiert oder doch wenigstens als Wiedererwecker entschuldigt; das Fest war gewissermassen in der heiligen Schrift begründet und bot pharisäischer Gesinnung keinen Anstoss mehr.

Diese Umdeutung des Hanukka hat übrigens in der späteren Geschichte der jüdischen Religion ein Analogon. Das Šabuotfest, ehemals die Ašeret zu Pesah-Maššot (siehe besonders Lev 23, 15 ff. und vgl. Josephus ant. III 10, 6, Mischna Roš haššana I, 2), verlor in der Zeit der beginnenden Zerstreuung der Juden seinen ländlichen Charakter und bedurfte eines neuen Inhalts, um seine Weihe zu behalten. Als solcher bot sich die historische Beziehung auf die Gesetzgebung am Sinai, und die Mechilta zu Exod. 19 legt Zeugnis davon ab, wie man unter Zuhilfenahme geeigneter Schriftverse die nachträgliche Historisierung vollzog.¹

Fassen wir die Ergebnisse unserer Untersuchung zusammen, so ergibt sich folgendes. Hanukka entstand, wie durch das erste Makkabäerbuch gut bezeugt ist, und wie es auch in der verdunkelten Tradition deutlich durchschimmert, als Fest der Erinnerung an die Wiederweihe des Heiligtums durch die Hasmonäer. Dass Hanukka kein ursprünglich fremdes Fest war, wie Wellhausen annimmt, beweist ausserdem der Name; das erste Makkabäerbuch nennt es ἐγκαίνισμός, in Megillat Taanit IX findet sich die Bezeichnung חנוכתא, in Joh. 10, 1 τὰ ἐγκαίνια. Namen aber werden auch

¹ Der Wortlaut der Mechilta ist folgender. Zu Ex 19, 1 ביום הזה באו zu Ex 19, 1 ראש חדש היה; zu 19, 11 והיו נכונים ליום השלישי וזה יום ששי שבו נתנה תורה. Vgl. auch Targum Pseudojonathan zu Ex 19, 16: והוא ביוםא תליתאה בשיתא על מוורא וקל שופרא; ferner Pesahim 68b und Šabbat 86b, wo R. Jose und die Gelehrten streiten, ob die Gesetzgebung auf den sechsten oder siebenten Siwan fiel.

bei der Entlehnung und Umdeutung von Festen in der Regel beibehalten, man denke nur an Purim² oder das deutsche Osterfest; was soll jedoch der ἐγκαίνισμός mit der Wintersonnenwende zu thun haben! Von Anfang an dauerte Hanukka acht Tage (I Makk. 4, 59). Da das erste und das zweite Makkabäerbuch von Lobliedern sprechen, die man bei der Weihe gesungen habe (I Makk. 4, 44; II Makk. 10, 7), sonst aber ein Festsymbol gemeinsam nicht erwähnen³, so scheinen Lobgesänge die erste und einzige Ausschmückung der Feier gewesen zu sein. Ob darunter das Hallel (Psalm 113—118) zu verstehen ist, von dem Grätz (Psalmkommentar S. 606) meint, dass es ursprünglich für Hanukka gedichtet und nachher erst auf die anderen Freudenfeste übertragen worden sei⁴, oder ob man vielleicht an Psalm 30 (מִצֹּמֶר שִׁיר חֲנֻכַּת הַבַּיִת) zu denken hat, wage ich nicht zu entscheiden. Jedenfalls wissen das erste und zweite Makkabäerbuch noch nichts von dem Lichtsymbol⁵, und das ist ausschlaggebend für die Annahme, dass die Lichter eine andere Entstehung haben müssen und anfänglich mit dem Hanukka nichts zu thun hatten.

Nun kam der Bruch zwischen den Hasmonäern und den Pharisiäern und infolgedessen die Umdeutung des Festes: Hanukka wurde zum zweiten Sukkot. Als solches wurde

² Mag man nun mit Lagarde (Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wiss. Bd. 34) das persische Farwardigān-fest oder mit Zimmern (ZATW XI [1891] S. 157—169) das babylonische Zagmukfest heranziehen. Zimmerns Hypothese ist gerade deswegen abgelehnt worden, weil pachs nie zu purim werden konnte.

³ Die Laubstäbe des zweiten Makkabäerbuches (לולבים) stammen erst aus der Zeit der Umdeutung.

⁴ Krauss (a. a. O. p. 29 f.) meint, Hallel sei erst durch Sukkot auf Hanukka gekommen.

⁵ Was I Makk 4, 50 sagt: καὶ ἐξήψαν τοὺς λόχλους τοὺς ἐπὶ τῆς λυχνίας καὶ ἐπαίνοσαν ἐν ᾧ ναῶν, ist Vorbereitung, nicht Festfeier.

es gewiss eine Zeit lang mit allen Bräuchen des Laubhüttenfestes begangen¹; denn die Schriftgelehrten hatten damals bereits die Macht, durch Doktrinen Institutionen hervorzurufen oder vorhandene umzubilden.² Dieser Nachahmung der am Hüttenfest üblichen Bräuche verdanken jedenfalls die Lichter des Hanukka ihren Ursprung. Die Mischna (Sukka V 2—4) lehrt, dass in damaliger Zeit das Hüttenfest als שמחת בית השואבה durch eine grosse Illumination des Tempelberges gefeiert wurde.³ Vielleicht begnügte man sich am Hanukka als der Nachfeier mit einer kleineren häuslichen Illumination, die dann zum dauernden Eigentum dieses Festes wurde. Zu Hillels Zeit stand die Art des Anzündens der Lichter noch keineswegs fest, sondern man stritt sich über die Zahl der Flammen und über die Reihenfolge.⁴ Josephus, der die Lichter zuerst erwähnt, hat von dem wirklichen Hergang eine Ahnung mehr und bietet dafür seine symbolische Erklärung. Dass ein solcher Hergang innerhalb eines bis zweier Jahrhunderte vergessen werden konnte⁵, hat für den

¹ Das meint auch Krauss (a. a. O. p. 28).

² Vgl. Schürer, Geschichte II 3 S. 323.

³ Siehe namentl. Sukka V, 3:

לא היתה חצר בירושלים שאינה מאירה מאור בית השואבה

⁴ Šabbat 21b:

בית שמאי אומרים יום ראשון מדליק שמונה מכאן ואילך פותח והולך

ובית הלל אומרים יום ראשון מדליק אחת מכאן ואילך מוסיף והולך

⁵ Krauss (a. a. O. p. 29) will eine Reminiszenz an die ehemalige Verwandtschaft des Hanukka mit dem Sukkotfest finden in einem synagogalen Gedicht aus dem 11. Jahrhundert. Der Verfasser, Menachem ben Machir, singt im ersten Jozer zum zweiten Sabbath Hanukka:

מנורה וחנ וחק ושם מנעו לשמור

נתתני חלק שבעה ושמונה הלל לנמור

was Krauss interpretiert: „ich konnte Hanukka nicht feiern, darum feiere ich Sukkot“, indem er glaubt, diese Wendung sei auf einen verloren gegangenen Midrasch zurückzuführen. Unter חנ ist aber hier sicher „Fest“ im üblichen Sinne, nicht חנ הסכות zu verstehen, und der Vers spricht von dem allgemeinen Verbot gottesdienstlicher Handlungen durch die Syrer.

Kenner der litterarischen Verhältnisse jener Periode nichts Auffälliges. Wissen doch die Lehrer der Mischna fast nichts mehr von der successiven Zusammenstellung der heiligen Schrift und den an ihr vorgenommenen Ergänzungen, reden sie doch über dieselbe, als sei sie von jeher fertig und abgeschlossen gewesen, obwohl ihre Väter und Vorgänger an diesem Werke der Sammlung und redaktionellen Feilung sicher beteiligt waren.

Die Mischna hat das mit soferischer Approbation versehene Hanukkafest einfach rezipiert, ohne sich viel darum zu bekümmern, erstens gewiss, weil man sich alter Überlieferung gemäss in den Kreisen der Tannaiten mit den Hasmonäern und allem, was mit ihnen zusammenhing, nur ungern beschäftigte, zweitens, weil der heilige Bibeltext an keiner Stelle einen Hinweis bot, den man auf Hanukka hätte beziehen müssen. Die ehemalige Anlehnung an Sukkot war eben nur eine zeitweilige Ausflucht und, da es wichtigere Dinge für das Studium der Mischnalehrer gab, längst dem Gedächtnis entschwunden. Die talmudisch-midrassischen Auskünfte sind, wie oben (S. 274) bereits bemerkt, späte Reflexionen, die man anstellte, wenn gerade Schülerfragen sie anregen mochten.

Der Text zu Jesaja 24—27.

Von Ernst Liebmann.

II. S.

- a. Der Text.
- b. Charakteristik von S.
 - 1. Seine Kenntnisse.
 - 2. Die Art, in der er übersetzt (Treue, Fähigkeit, Abhängigkeit).
- c. Spätere Änderungen des Textes.
- d. Die Vorlage von S.

Der Text ist nach den im Verzeichnis angegebenen Hilfsmitteln hergestellt worden. Der Textzustand ist ein verhältnismässig guter. Als Grundlage wurde pl. benutzt, und die sich etwa ergebenden Varianten je nach ihrer Güte verwendet. Besondere Regeln dafür aufzustellen, wie Baumann es thut, wurde vermieden, da ja eine solche Regel durchbrochen werden kann: „Die Lesart bestimmter Codices ist die richtige, falls nicht innere Gründe dagegen sprechen!“

Die lexikalische wie grammatische Bildung des Verfassers ist eine sehr gute. Eigentliche Fehler habe ich nicht entdecken können. 25,7c hat S nach Warz. hebräisches ָן mit aramäischem ָן verwechselt. Indess liegt es näher, daran zu denken, dass er bloss den Begriff von ָן nicht scharf genug ins Auge gefasst hat. ָן heist auch opfern,

Ebenso ist 5 in der Setzung der Partikeln unzuverlässig. „Und“ wird sehr häufig hinzugesetzt, ja in einigen Fällen wird sogar der Sinn modifiziert 24,8: $\text{מִשְׁרַשׁ תַּפִּים}$ — $\text{מִשְׁרַשׁ מִמֶּנּוּ}$ und $\text{מִשְׁרַשׁ מִמֶּנּוּ}$. Die übrigen Fälle aufzuzählen würde nicht lohnen. — $\text{אֵלֶיךָ הִלְבַּלְתִּי וְיִשְׁבַּח}$ 26,17 — $\text{כִּמּוֹ הָיָה הַקִּיב}$ 26,11 — אֵלֶיךָ , weil Gott zum Subjekt gemacht worden ist.

Auch die Praepos. werden häufig geändert 25,6 statt לִילֹחַ 27,3 — לִלְחָם 26,21 — לִלְחָם 26,15 — לִלְחָם ; לִלְחָם 25,5 — לִלְחָם . In diesem letzten Fall beruht die Änderung nicht auf Willkür, sondern es ist damit zugleich eine Erklärung gegeben. Hierher gehören auch noch Fälle wie 26,11 $\text{רִמָּה יָד בִּל יִחוּן}$ — $\text{רִמָּה יָד בִּל יִחוּן}$ 27,6 הִנֵּה — הִנֵּה $\text{וְאֵלֶיךָ אֵל מִשְׁכָּן}$ — הִנֵּה .

Aus demselben Grunde der Verdeutlichung des Textes wird ferner nicht selten die bei H vorliegende Wortstellung verlassen.

24,22	אֲסִיר עַל בּוֹר	—	אֲסִיר עַל בּוֹר
25,1	עֲצוֹת מִרְחָק אֲמוֹנָה	—	$\text{עֲצוֹת מִרְחָק אֲמוֹנָה}$
25,2	אֲרָמוֹן . . . מַעֲדָה לְעוֹלָם	—	$\text{אֲרָמוֹן . . . מַעֲדָה לְעוֹלָם}$
	לֹא יִבְנֶה	—	לֹא יִבְנֶה
26,7	אֶרֶץ לְצִדִּיק מִיִּשְׂרָאֵל	—	$\text{אֶרֶץ לְצִדִּיק מִיִּשְׂרָאֵל}$
26,7	יִשְׂרָאֵל מַעֲנֵל צִדִּיק	—	$\text{יִשְׂרָאֵל מַעֲנֵל צִדִּיק}$
	תַּפְלֵם	—	תַּפְלֵם
26,10	בְּאֶרֶץ נִכְחַת יָצוּל	—	$\text{בְּאֶרֶץ נִכְחַת יָצוּל}$
(Veranlasst durch falsche Auffassung des Sinnes vgl. unten.)			
26,11	אֵשׁ צִדִּיק תֹּאכְלֶם	—	$\text{אֵשׁ צִדִּיק תֹּאכְלֶם}$
		—	לְחַבֵּל כְּחֵץ
26,12	תִּשְׁמַת שָׁלוֹם לָנוּ	—	$\text{תִּשְׁמַת שָׁלוֹם לָנוּ}$
26,19	כִּי מִלְּאֹרֶת מֶלֶךְ	—	$\text{כִּי מִלְּאֹרֶת מֶלֶךְ}$
27,5	יַעֲשֶׂה שָׁלוֹם לִי	—	$\text{יַעֲשֶׂה שָׁלוֹם לִי}$
27,13	אֲשׁוּר . . . מַצִּירִים	—	$\text{אֲשׁוּר . . . מַצִּירִים}$

Ferner ist darauf aufmerksam zu machen, dass er Wiederholungen bloss einmal übersetzt; so sicher 26,3.4; danach werden auch die übrigen Auslassungen zu beurteilen sein.

Dass S auch sonst seiner Aufgabe als Übersetzer oft nicht ganz gewachsen war, zeigen verschiedene, wenn auch nicht gerade unrichtige, so doch unschöne Übertragungen. So ist **וְהָיָה** 24,6 = **وَالسَّيِّئِينَ**; **וְהָיָה** wird verallgemeinert zu **וְהָיָה** 24,7; **וְהָיָה** wird zu **וְהָיָה** 24,8; **וְהָיָה** = **וְהָיָה** 24,12; **וְהָיָה** = **וְהָיָה** 24,13; **וְהָיָה** = **וְהָיָה** 24,16; **וְהָיָה** = **וְהָיָה** 24,23; **וְהָיָה** = **וְהָיָה** 25,2 u. s. w.

S scheut ferner nicht davor zurück, überhaupt von seiner hebräischen Vorlage abzuweichen; dass er in solchen Fällen einen anderen Text hätte, ist kaum anzunehmen, da ja der Sinn der gleiche ist. So in 24,5: **וְהָיָה** **וְהָיָה** **וְהָיָה** = **וְהָיָה** 24,16 sind die Worte **וְהָיָה** **וְהָיָה** **וְהָיָה** zusammengezogen und noch von **וְהָיָה** abhängig gedacht: Wir hörten Lobgesänge (und) von der Macht des Gerechten, der sagt = **וְהָיָה** **וְהָיָה** **וְהָיָה**. Charakteristisch ist 26,18 **וְהָיָה** = **וְהָיָה** **וְהָיָה**; S hat an dem Bilde Anstoss genommen.¹ 27,9: **וְהָיָה** **וְהָיָה** **וְהָיָה** = **וְהָיָה** **וְהָיָה** **וְהָיָה**.

Schliesslich ist noch zu prüfen, ob S von ihm ursprünglich fremden Faktoren bestimmt worden ist. Ob sich dogmatische Beeinflussungen zeigen, ist nicht ganz sicher; allerdings zeigt 25,6 Ende, worauf Warz. hinweist, christologisches Gepräge. Das Gleiche gilt bezüglich der Abhängigkeit von fremden Übersetzungen. Als unanfechtbarer Beweis werden hier nur solche Stellen gelten können, aus denen deutlich hervorgeht, dass die Eigenheiten, eventuell Fehler des Vorgängers mit übernommen sind. Ist dagegen die Übereinstimmung eine allgemeinere, oder lässt sie sich durch gemeinsame Lesarten erklären, so wird immer mit der

¹ Nach Grätz soll S an jener Stelle **וְהָיָה** haben.

Möglichkeit gerechnet werden müssen, dass beide Übersetzungen selbständig zu demselben Resultat gekommen sind. Dahin gehört 25,5 וְאֵלֶּיךָ; 26,10 لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ; 25,7 مَحْجِي. Selbst 27,11, wo S genau wie Σ übersetzt, braucht keine Abhängigkeit vorzuliegen; denn קָצִיר heisst für gewöhnlich Ernte, während die Bedeutung Zweige aus dem Zusammenhang, der durchaus nicht durchsichtig ist, nicht ohne weiteres entnommen werden konnte. Ebenso forderte das Feminin-Suffix in תִּשָּׁב gewissermassen dazu auf, eine Verbindung mit dem folgenden נָשִׁים herzustellen. Es lässt sich also nicht nachweisen, dass S sich einer fremden Übersetzung bedient hätte.

Eine andere Fehlerquelle, welche bei Benutzung unseres heutigen Peschitta-Textes zu beachten ist, sind wieder die im Laufe der Zeit vor sich gegangenen Veränderungen. Als solche wird man folgende zu bezeichnen berechtigt sein: 25,8 das doppelt übersetzte לְנֶצַח. Dass S selbst eine zweifache Übersetzung geboten hätte, ist höchst unwahrscheinlich, weil sie verwirrend gewesen wäre und zu seiner „einfachen“ Übersetzungsart nicht gepasst hätte. Von diesen beiden, حَامِد u. لَحْدَم wird wahrscheinlich das erste auch das ursprüngliche sein. Aramaismen kommen bei S vor und ein solcher ist hier, wo ein so guter Sinn erzielt wurde, doppelt erklärlich. Später hat dann ein gelehrter Abschreiber entweder infolge seiner Kenntnis des Hebräischen oder infolge Einwirkung einer anderen Übersetzung, etwa T's, das richtige لَحْدَم daneben gesetzt, ohne es zu wagen, die erste Übersetzung ganz zu beseitigen. Dass حَامِد erst später hinzugefügt wäre, ist weniger wahrscheinlich, denn weshalb sollte man das Richtige verändert haben? — 27,13 حَارِجٌ مِمَّا يَخْرُجُ ist mit Warz. als späterer Zusatz zu betrachten; nach Spohn hat er noch nicht im Texte des Ephraem gestanden.

Der Wert von S für die Textkritik ist sonach längst

nicht ein so eminenter wie der von \mathfrak{G} , denn wir können seine Vorlage nicht mit solcher Sicherheit rekonstruieren. Das liegt weniger an dem Mangel an Kenntnissen, als vielmehr an der Ungenauigkeit seiner Übersetzung, zu welcher sich noch bisweilen Vergewaltigung des Sinnes und missglückte Auslegungen gesellen. Die Entstellung des Textes von fremder Hand fällt dagegen kaum ins Gewicht, da sie verhältnismässig klein ist.

Aber selbst wenn wir die Vorlage von \mathfrak{S} genau wiederherstellen könnten, würde sie, wie man noch jetzt erkennen kann, hinter \mathfrak{G} zurückstehen müssen, da sie \mathfrak{H} , auch in der Punktation, zum grössten Teil voraussetzt. Immerhin ist sie nicht ganz ohne Wert, denn sie besitzt eine gewisse Selbständigkeit und Unabhängigkeit gegenüber \mathfrak{H} . Das beweisen schon die Abweichungen in der Punktation (24, 16 25, 1 u. s. w.), noch mehr natürlich die Fälle, in denen sie auch im Konsonantenbestand von \mathfrak{H} verschieden ist. So werden wir auch durch die Vorlage von \mathfrak{S} das erhalten, was wir suchen: Varianten zu \mathfrak{H} .

III. \mathfrak{C} .

Als Text ist der von Lagarde edierte zu Grunde gelegt aber unter Vergleichung von pl. u. bibl. reg. Doch brauchte bloss an einigen Stellen von lg. abgewichen zu werden.

Für die Zeit, in der \mathfrak{C} redigiert worden ist, kann vielleicht 25, 2 einigen Aufschluss geben: Es wird dort von dem Tempel der Heiden in Jerusalem geredet; das würde doch wohl in die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems (70) führen; oder ist hier auf ein früheres Ereignis angespielt?

Von vornherein ist kaum anzunehmen, das \mathfrak{C} 's Kenntnisse des Lexikons oder der Grammatik lückenhaft gewesen seien.

Denn einmal kann man bei ihm am ehesten Aufschluss über \mathfrak{H} erwarten; dann aber würde es deshalb sehr schwierig sein, solche Fehler festzustellen, da man ja nie sicher sein kann, ob eine bestimmte Übersetzung oder Konstruktion mit Absicht gewählt worden ist oder nicht. In der That habe ich derartige Mängel nicht auffinden können.

\mathfrak{C} will nicht eine Übersetzung sondern eine Paraphrase sein, das ergibt sich aus den mancherlei Zusätzen und Erklärungen, die von ihm zu den einzelnen Worten des Textes gemacht worden sind z. B. 24, 16 \mathfrak{C} $\text{מבית מקדשא} = \text{מבני הארץ}$ 24, 16. Davon sind aber auch die Stellen nicht frei geblieben, an denen scheinbar eine genaue Übersetzung vorliegt. So ist 24, 13 \mathfrak{C} $\text{העמים} = \text{מלכותא}$; 24, 18 \mathfrak{C} $\text{בשרן בשמיא} = \text{ארבות מפרס נפתחו}$; 24, 4 \mathfrak{C} $\text{אמל} = \text{צדי}$; 24, 4 \mathfrak{C} איתעבידא .

Dabei ist es auch nicht gut möglich, bestimmte Regeln anzugeben, nach denen \mathfrak{C} 's Paraphrase erfolgt sei, etwa die, dass er es liebe, die Bilder aufzulösen. Denn mag das oft genug geschehen, so sind doch auch die Fälle zahlreich genug, in denen es nicht der Fall ist. Während z. B. in 24, 4 \mathfrak{C} נבל und \mathfrak{C} אמלל , das von der Erde ausgesagt wird, durch Ausdrücke des Verheerens ersetzt werden, wird am Anfang 24, 20 \mathfrak{C} $\text{אישתרה תשתרי ארעא כריא}$. Ja nicht einmal, wo es sich um Gott handelt, ist, wie man doch am ehesten erwarten sollte, mit völliger Konsequenz vorgegangen. Denn 24, 3 heisst es Gott „spricht“, 25, 12 „er erniedrigt“ 25, 12, „bereitet ein Mahl“ 25, 6, „er erbarmt sich“ 27, 11. Dagegen erscheinen sämtliche Anthropomorphismen ausgerottet.

Nun würde ja all' das nichts zu besagen haben, wenn wir, wie Cornill behauptet, trotzdem den gesamten Text seiner Vorlage, wenngleich oft in ganz anderm Zusammenhang, in den Worten wiederfinden könnten. In einigen

Fällen ist es allerdings so; vgl. das charakteristische Beispiel 24, 16 רז לי = רז לי לנצחית איתחזי לי. Aber leider kommen Fälle genug vor, in denen die hebräische Vorlage weder ihrem Sinn noch ihrem Wortlaut nach zu erkennen ist, sondern durch etwas völlig anderes ersetzt ist vgl. 25, 6b.

Unter diesen Umständen kann \mathfrak{C} blos in zweifacher Hinsicht für uns in Betracht kommen: 1) insofern er die Ansicht einer bestimmten Zeit über unsern Text widerspiegelt; besonders zur Erklärung schwieriger Wörter ist es wichtig zu wissen, was der damals noch einigermaßen lebendige Sprachgeist sich darunter dachte. 2) Zur Textkritik direkt kann \mathfrak{C} nur unter grossem Vorbehalt benutzt werden, da man ja nie genau weiss, was \mathfrak{C} 's Eigentum ist und was auf seine Vorlage zurückgeht. Nie darf man sich schlechthin auf seine Autorität verlassen, sondern er ist erst dann heranzuziehen, wenn seine Meinung noch durch andere Übersetzungen gestützt, oder durch innere Gründe wahrscheinlich gemacht wird.

Die Vorlage \mathfrak{C} 's selbst, soweit sie sich erkennen lässt, ist im wesentlichen = \mathfrak{H} , doch bietet auch sie Varianten.

IV. D.

Als Text ist tdf. verwendet, daneben pl. und der Kommentar.

Dass es mit den lexikalischen und grammatischen Kenntnissen des Hieron. nicht allzu glänzend bestellt war, ist bekannt, und auch die Übersetzung unserer Kapitel bietet genug Beispiele davon. רז 24, 16 = Geheimnis; שער 25, 6 = vindemia; לרנעים 27, 3 = repente. זה קיינו לו 25, 9 wird unbeholfen ausgedrückt durch iste exspectavimus eum, jedenfalls, weil er mit dem Relativum nicht genau Bescheid wusste. Ebenso scheint ihm auch die hebräische consecutio temporum

rätselhaft zu sein, wenigstens übersetzt er fast regelmässig jedes Impf. mit dem Futur. und jedes Perf. mit dem Perf., auch wenn beidemale dieselbe Zeitsphäre gemeint ist vgl. d. Anfang von Kap. 24.

Doch würden wir Hier. zu hart beurteilen, wenn wir bloss diese Seite hervorheben wollten. Hier. hat zum Teil auch recht gute Kenntnisse: So zählt er zu 24, 23 drei Ausdrücke für „Sonne“ auf (שמש, חמה, חרם), einen, der für Sonne und Mond gemeinschaftlich steht (מאור) und zwei für den Mond (ירח, לבנה), um dann klar zu machen, dass Θ falsche Punktation angewandt habe. Ähnlich weiss er 25, 5 zwischen ציון u. ציון, 26, 14 zwischen רפאים u. רפאים, וקר u. וקר zu unterscheiden. Vgl. auch den Hinweis auf קשה resp. קדשה 27, 1, die Aufzählung von drei Gottesnamen יה = invisibilis, אדני = ineffabilis, צור = robustus, quorum primum in Alleluia extrema syllaba ponitur (zu 25, 5) und die Bemerkung zu 25, 1 sive . . . אמונים plurali numero non singulari.

Man sieht, er weiss ganz gut Bescheid. Freilich sind seine Kenntnisse sehr schülerhaft und noch nicht in Fleisch und Blut übergegangen, aber doch kann Hier. dadurch wichtig werden, dass er uns die Auslegung der Synagoge übermittelt; vgl. ערבה = deserta est 24, 11.

Ungenaue und nicht treffende Übersetzungen kommen häufig vor; da es kaum angebracht wäre, alle aufzuzählen, mögen folgende Beispiele genügen: ישב 24, 6 = cultor; תירש = vindemia; כה 24, 13 = haec; כעללות 24, 13 = et racemi; בור 24, 22 = lacus, ebenso wird ein „ibi“ ergänzt; עיר עז לנו 26, 1 = urbs fortitudinis nostrae.

Andererseits ist er wieder bestrebt, ξ möglichst getreu wiederzugeben, weshalb er auch oft genug Θ bemängelt.

Über seine Abhängigkeit von Θ und den drei jüngeren Griechen vgl. Nowack. Im Kommentar sagt er bisweilen auch in unsern Kapiteln, dass er einem von ihnen gefolgt sei.

Dass der Text von D im Laufe der Zeit vielfach ent-
stellt ist, wird wohl überall zugegeben werden; aber die
Aussichten, einen guten Text zu erhalten, sind nicht sehr
gross. Vgl. das Urteil von Corn. über den Amiatinus und
über die von Heyse-Tischendorf besorgte Ausgabe. Auch
der Kommentar kann nicht viel helfen, da man nie weiss,
ob die Worte authentisch sind. So ist 26,18 תבל nach dem
Kommentar mit orbis übertragen, während nach den ge-
wöhnlichen Ausgaben terra steht; orbis scheint nun das Rich-
tige zu sein, da dann der Unterschied zwischen ארץ (terra)
und תבל (orbis) festgehalten würde, zumal es dann noch aus-
drücklich heisst: licet (wohl licet!) inter orbem, qui He-
braice Thebel et Graece dicitur οἰκουμένη, ac terram, multa
diversitas sit. Man würde aber weit fehl gehen, wollte man
nun orbis als das Echte einsetzen, denn Hier. erklärt bloss
den Unterschied zwischen seiner Übersetzung und G. Der
rechte Sinn sei: Quia nihil dignum tua fecimus misericordia,
propterea impii non corruerunt, während G¹ auf den Unter-
schied zwischen ארץ und תבל Rücksicht nehmend die Worte
'ובל' auf die Glieder der Kirche gedeutet hätte (οἰκουμένη);
wogegen natürlich bestehen bleibe, dass die Bewohner „der
Erde“ (terra) zu Grunde gehen; die einen seien die, qui
sedent in orbe terrarum et requiescunt in ecclesia, die andern
sind quicumque habitationi terrae se dederunt et in terrenis
operibus fixa radice fundati sunt.

Danach wird man auch darauf verzichten in 24,5 legem,
in 27,6 qui egrediuntur de radice Jacob zu lesen und in
26,1 Sion zu streichen.

Viel Förderung für die Textkritik dürfen wir demnach
nicht von D erwarten, aber ganz zu verwerfen ist sie doch

¹ Hier. hat als griechischen Text: οὐ παρούμεθα ἀλλὰ παρούντες
οἱ ἐνοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς.

nicht. Im allgemeinen lässt sich die Vorlage genau rekonstruieren, und wenngleich diese fast stets mit \mathfrak{H} übereinstimmt, so kann man doch an manchen Stellen zweifelhaft sein, ob \mathfrak{H} vorliegt oder nicht, ja an andern hat sie sogar höchst wahrscheinlich einen andern Text.

V. \mathfrak{H} .

- a. Beurteilung der Varianten bei Ken. u. s. w.
- b. Metrik.
- c. Beurteilung \mathfrak{H} 's.

Die Charakteristik \mathfrak{H} 's wurde ans Ende gestellt, weil sich doch nur im Vergleich zu den übrigen Texten eine solche wirklich geben liess.

Das Material, das in den von Ken, Rs. u. Str. veranstalteten Stoffsammlungen liegt, wird zwar voraussichtlich wenig Ertrag geben, aber wir dürfen uns der Aufgabe nicht entschlagen, die Varianten, die diese Handschriften bieten, einer Prüfung zu unterziehen. Doch muss hier von der Berücksichtigung der plene und defective geschriebenen Wörter abgesehen werden, da sonst der Stoff zu unübersichtlich würde und die wirklichen Varianten übersehen werden könnten.² Die bei Ken. und Rs. mit primo bezeichneten werden dagegen angeführt, obwohl es scheinen könnte, dass dadurch die Menge der Varianten künstlich vergrößert würde, weil ja hier meist bloss Versehen vorliegen, die später von dem Abschreiber oder Korrektor wieder verbessert worden sind. Dennoch sind sie aufgenommen, weil die Möglichkeit zugegeben werden muss, dass eine ursprünglich sehr alte Lesart dastand, die dann umgestaltet wurde.

² Weggelassen werden auch alle Varianten, die bei Ken. mit forte sup. ras. bezeichnet sind.

Zahlreich sind zunächst die Varianten, die durch Verwechslung ähnlich aussehender Buchstaben gebildet werden. Sehr häufig ist dies bei כ und כּ der Fall 14 × (24, 2); ferner bei דּ ד 5 × (27, 10); תּ ת 4 × (27, 10); םּ ם 2 × (27, 4); הּ ה (24, 21); שּ ש (27, 6); םּ ם (24, 18); בּ ב (24, 4); וּ ו (25, 10); נּ נ (27, 10); וּ ו (24, 16); לּ ל (25, 4).

Die Verwechslung anderer Buchstaben scheint wieder mehr auf einem Hörfehler zu beruhen כּ ת (25, 10); אּ 2 × am Ende eines Wortes (27, 8); עּ ע (27, 10); קּ נ (27, 9); זּ ז (24, 6); שּ ש (27, 11); שּ ש (27, 4); בּ ב (27, 6).

Auch ganze Wörter, welche ähnlich klingen oder aussehen, werden vertauscht: Statt צִיד: צִיד 26, 11; (תִּינִי): (תִּינִי) 27, 1; (תְּבוּנָה) (תְּבוּנָה) 27, 6; (כְּמִדְבָּר) (כְּמִדְבָּר) 27, 10; (יְהוָה) (יְהוָה) 27, 12; (חֲפֻנָּה) (חֲפֻנָּה) 24, 5; (עֵץ) (עֵץ) 27, 9; [2 × (24, 22)] עד (על) 27, 11; כל (כל) (כל) 26, 21; כל (כל) 27, 11.

Vertauschungen kommen selbst dann vor, wenn die Wörter bloss inhaltlich gleich sind: מְרוֹם: מְרוֹם 24, 18; (עֲמִים) (עֲמִים) 25, 7; und umgekehrt 25, 7; (יְהוָה) (יְהוָה) 25, 8.

Ja bisweilen treten dann Änderungen ein, wenn nicht die betreffenden Worte dem Sinne nach gleich sind, sondern der Sinn der Sätze derselbe ist. So statt כִּי 24, 20; (מִקֵּל) (מִקֵּל) 24, 4; (נִבְלָה אֶרֶץ) (נִבְלָה אֶרֶץ) 24, 18; (עַל כֵּן חָרוּ יִשְׂרָאֵל) (עַל כֵּן חָרוּ יִשְׂרָאֵל) 24, 6 (dies wird dadurch verursacht sein, dass der Vers so beginnt).

Auch dass Wörter an eine andere Stelle gerückt werden kommt vor: 26, 15 נִכְבְּדָתָא wird vor יְהוָה statt vor רִחֲקָתָא gestellt.

Sehr häufig werden einzelne Buchstaben hinzugesetzt oder weggelassen: יּ wird verdoppelt in 2 Fällen (24, 15); ebenso נּ (24, 11); וּ (24, 11); 2 faches וּ bloss einmal wiedergegeben 27, 13.

Am Anfang des Wortes wird יּ et hinzugesetzt 11 × (27, 4); dagegen fehlt es 4 × (27, 1). Der Artikel wird hinzugesetzt 4 × (24, 6), weggelassen 3 × (24, 19). Von den Praepos.

wird כ vorgesetzt 4 × (27, 6); כ (25, 5); ל (27, 12); כ (27, 12); dagegen fehlt כ (27, 13); כ (24, 2); ל (27, 12). Am Ende Wortes fehlt ה 3 × (24, 1). In der Mitte des Wortes wird eingefügt י 13 × (27, 4); es fallen weg י 2 × (27, 4); י 4 × (25, 3); י (25, 6); נ 2 × (27, 8); כ 2 × (27, 7); ר (27, 11); ר (27, 11). Bisweilen wird auch die Bedeutung des Wortes dadurch eine andere; durch Einfügung eines י wird Partic. act. in Part. pass. verwandelt 24, 18 und umgekehrt 26, 3; durch Zusatz eines י wird Qal zu Hiph. 25, 11, durch Weglassung Hiph. zu Qal 4 × (26, 19). In 5 Fällen wird Sing. in den Plur, (26, 19), in 9 der Plur. in den Sing. verwandelt (26, 20). Die Pers. beim Verb. erleidet 5 × Veränderungen (27, 3). Ein modus energicus wird erzielt durch Zusatz von י; ebenso das umgekehrte (26, 5).¹

Ja es kommt sogar die Hinzufügung und Auslassung ganzer Wörter vor. So wird in 6 Fällen ein Wort doppelt geschrieben (27, 7), in andern 5 Fällen wiederholt, obwohl die beiden gleichen Worte durch andere getrennt sind 25, 7; 4 × sind mit dem wiederholten Worte dann kleine Änderungen vor sich gegangen (25, 2 wird לנל zu לעלם gesetzt). In 31 Fällen sind Auslassungen eines oder mehrerer Worte zu konstatieren, indem entweder das zwischen 2 ähnlichen Wörtern Stehende wegfiel, oder eins dieser ähnlichen Wörter selbst fortgelassen wurde z. B. 26, 19 > טל; 27, 1 > ועל לויתן.

Ferner werden Wörter hinzugesetzt oder weggelassen, die an und für sich, oder doch wenigstens in einer bestimmten Verbindung, häufig vorkommen. So die Gottesnamen: אלהי > 25, 1; יהוה 26, 11 hinzugesetzt, 26, 8 fehlt es; אדני > 25, 8; צבאות + 24, 14; יעקב wird durch בית resp. ישראל ב' erweitert 27, 9; dagegen > בני 27, 12 vor ישראל. Ebenso

¹ Bei ה stehen allerdings die einfache Form und der mod. energ. unmittelbar nebeneinander.

wird $3 \times$ (25, 1), $4 \times$ (24, 4) hinzugesetzt. Letzteres fehlt $2 \times$ (25, 7). In gleicher Weise wird der Zusatz von כה (בה) 25, 10, כי 26, 20 und die Weglassung von כי $2 \times$ (24, 5); גם (24, 5); אף (26, 11), sowie die Hinzufügung von על bei vorhergehendem עקד (24, 22) zu erklären sein.

Schliesslich werden auch dann Wortverbindungen weglassen, wenn sie andern im Satze vorkommenden Wörtern auch nur dem Sinne nach ähnlich sind $10 \times$; z. B. 24, 1 וְעַתָּה מִנִּיחַ >

Wie man sieht, lassen sich alle diese Verwechslungen, Hinzufügungen und Weglassungen aus einer Quelle erklären: der Nachlässigkeit der Schreiber, sei es nun, dass bloss ein Abirren des Auges (Ohres?) vorliegt, sei es dass auch ihre Gedanken davon in Mitleidenschaft gezogen wurden.

Dass bei diesen Fällen meistens Unsinn herauskommt, wird von vornherein klar sein; doch wäre es wunderbar, wenn nicht auch bisweilen trotzdem ein erträglicher, vielleicht sogar ein vorzüglicher Gedanke sich ergeben sollte. In solchen Fällen z. B. 24, 5 תורה für תורות oder 27, 2 חסר für חסר, darf man sich nicht dazu verleiten lassen, sich auf derartige Lesarten zu berufen, oder gar den Text darnach verbessern zu wollen. Das könnte man bloss dann, wenn Gewissheit vorhanden wäre, in jenen Lesarten wirklich alte Varianten zu haben. Statt dessen lassen sie sich aber ebenso gut aus obigem Grunde erklären. Ferner ist es inkonsequent, bloss die Varianten, die man gern haben möchte, für alt, alle andern dagegen für blosse Versehen erklären zu wollen.

In einigen Fällen aber scheint die gegebene Erklärung nicht zu genügen: So wenn 24, 6 בה fehlt; כן 24, 15; תבל bis 24, 4; הארץ 27, 9; הוא 27, 11; ferner wenn weglassen wird הארץ 24, 3; כלו 24, 13; נפתחו 24, 18; שלם 26, 12; כל זכר 26, 14; תבל 27, 6; קדים 27, 8. Ebenso merkwürdig

ist die Hinzufügung von **וְאֵל** vor **כְּנִים** 25, 8 und **בֵּא** vor **עַל הָאֲדָמָה** 24, 21. Zu erwähnen ist schliesslich noch, dass 24, 11 **בְּחֻצוֹת** fehlt.

Bei diesen Varianten fehlt der äussere Anlass, der den Fehler verursacht haben könnte. Indess würde die Annahme, dass hier alte Varianten vorliegen, ihre Schwierigkeiten haben; denn einmal handelt es sich fast bloss um Auslassungen, und dann dürfte man doch erwarten, unter diesen Varianten wenigstens einige zu finden, die des Erwägens wert wären. Statt dessen aber ergeben die zuerst angeführten höchstens einen erträglichen Sinn, die andern aber überhaupt keinen, bis auf die Weglassung von **בְּחֻצוֹת** 24, 11. Das ist die einzige, die überhaupt in Betracht gezogen werden könnte. Von den hinzugefügten Wörtern scheint **וְאֵל** aus **וְאֵלִים** entstanden zu sein, während die Einsetzung von **בֵּא** 24, 21 vielleicht als stehen gebliebener Anfang von **בְּאֲדָמָה** zu gelten hat.

Erstaunlich ist auch die Menge der Varianten, doch werden sie begreiflich, wenn man die grosse Anzahl der Handschriften bedenkt und sich ferner vergegenwärtigt, dass die einzelnen Handschriften in ganz verschiedenem Masse an diesen Fehlern beteiligt sind. Vier von ihnen scheinen besonders schlecht geschrieben zu sein: 1, 30, 96, 150. Jede von ihnen hat nicht unter 18 Fehlern in diesen vier Kapiteln. Andere so 4, 72, 80, 93, 145, 153, 154, 182, 187, 224, 245 haben mindestens je sechs Fehler.

Die Varianten werden im textkritischen Apparat mit aufgeführt werden, doch können sie höchstens den Wert haben, dass sie gegebenen Falls auf eine mögliche Lesart hinweisen.

Wichtig ist für \bar{h} auch die Frage, ob sich eine metrische Gliederung nachweisen lässt. Kann diese Frage bejaht

werden und zwar so bejaht werden, dass sich in dem grössten Teile des Textes eine solche Gliederung nachweisen lässt, so wird man das Recht haben, auch die andern Verse, die diesen Bau nicht aufweisen, zu verändern oder auszuscheiden. Muss sie dagegen verneint werden, dann hat man ein solches Recht nicht. Freilich erhebt sich von vornherein ein Bedenken gegen eine solche Prüfung, denn wir wissen ja nicht, ob alles, was bei \bar{h} steht, auch wirklich dazu gehört, oder ob es nicht umgestellt werden muss. Immerhin aber wird eine Beantwortung jener Frage möglich sein, da ja nicht der rekonstruierte Text zu prüfen ist, sondern bloss \bar{h} .

Cp. 24. Anzahl der Versglieder.¹ Es scheint die Dreizahl vorzuwalten; besonders deutlich ausgeprägt ist sie v. 2 (2×3 Glieder, auch durch den Inhalt nüanciert), v. 4, 7, 8, 11, 14 (gegen die Accente), 19. Doch liegt sie wahrscheinlich auch vor v. 1, 3, 21. In andern Versen wieder herrscht Zweiteilung, so in v. 9, 10, 12, 15, 17; oder Vierteilung: v. 6, 23, wahrscheinlich auch in 5, 13, 20, 22; sechs Glieder, von denen die ersten vier und die letzten zwei zusammen gehören, sind in v. 18 vorhanden; in v. 16 lässt sich überhaupt nichts Sicheres ausmachen.

In 10 Versen also findet sich Dreiteilung, in 12 Zweiteilung.

Verhältnis der Versglieder zu einander.

Es lässt sich kein festes Verhältnis herausfinden, weder wenn man die Worte, noch wenn man die Hebungen zählt. Am ehesten könnte man noch das ungefähre Gleichmass annehmen, aber auch dies wird recht oft fraglich, besonders bei den Versen mit zwei Gliedern, während die Dreigliedrigen fast nie mehr als drei Worte in jedem Teile haben; doch vgl. v. 1, 2 Ende u. s. w.

¹ כיום והוא und ähnliche Eingangsglieder werden nicht mitgerechnet.

Cp. 25, 1—5 sind in v. 1, 2, 4, 5, je vier Glieder, in v. 3 bloss zwei. Jedes einzelne besteht aus 3—4 Worten, sie sind also im wesentlichen gleich.

Ebenso sind auch die Verse 6—8 wunderbar ebenmässig gebaut. Sie werden eingerahmt durch ein Eingangs- und ein Schlusswort; zwischen beiden erfolgt in drei Absätzen die Schilderung dessen, was auf dem Berge geschieht. Jeder Teil besteht aus zwei Zeilen, in denen sich fast genau Wort für Wort entspricht, sodass man nicht anders kann, als hierin eine beabsichtigte Wirkung zu erblicken. Getrennt werden die zusammengehörenden Zeilen durch je einen kurzen Satz, der aus drei Worten besteht und mit בלע beginnt. Nur פני יהוה hinter אדני stört die Symmetrie, dagegen könnte פני beabsichtigt sein, um für das einsilbige לום gegenüber dem längeren מסכה einen Ausgleich zu bieten.

Aus v. 9—12 lässt sich nichts Bestimmtes entnehmen, nur v. 9 scheint wieder vier Glieder zu haben.

Cp. 26. Ein streng durchgeführtes Metrum vermag man nicht zu erkennen.¹ Bisweilen scheint Dreiteilung beab-

¹ Anders Duhm, Marti: Stichen aus 3×2 oder 2×3 Hebungen. Diese Bestimmung macht sich zwar auf dem Papier sehr gut, ist aber in Wirklichkeit sehr unklar. Eine besondere Erklärung wird nicht gegeben; die Grundlage bildet aber jedenfalls die Ley'sche Hypothese. Doch selbst deren Richtigkeit vorausgesetzt (zur Kritik vgl. Kō. Po. p. 330 ff) würde jene Bestimmung nicht zutreffend sein, da sie den Grundsätzen gar nicht entspricht, die Ley aufstellt. Dass statt eines Stichos aus 3×2 auch ein solcher aus 2×3 Hebungen eintreten kann, würde zwar auch Ley als berechtigt anerkannt haben (Substitution); aber er hat ausdrücklich darauf hingewiesen (p. 79 Anmerk. 1), dass der Bau einer solchen Strophe symmetrisch und kunstgerecht sei. Du. aber, obwohl auch er Strophen annimmt, sieht gänzlich von jener Bestimmung ab und wechselt ganz nach Belieben mit dem Versmass.

Der andere Fehler ist der, dass Du. Mar. zwar nach Hebungen zählen, aber auch hier sich nicht an die von Ley aufgestellten Grundsätze binden. So dürften nach dem Gesetze der Ascendenz (p. 16 ff) Worte wie תרמסנה 6, קינק 8, לשמן 8, ולוכך 8, אשחרך 9, וולתך 13,

sichtigt zu sein; so v. 1 (abgesehen vom Eingang), 2—6, 10, 15, 17, 18; doch kann man einzelne dieser Verse auch in zwei oder vier Glieder zerlegen. So v. 2, wenn man den Einschnitt hinter **אִבָּא** macht, in v. 5 hinter **יְשַׁלְכֶנָּה** (4 Glieder), ebenso v. 10, wenn man **יִדְּן רֶשַׁע** als einen besonderen Teil fasst; ähnlich v. 15 Einschnitt hinter **לִנְי**. Auch 17 und 18 können zusammen genommen werden, so dass 3×2 Glieder entstehen, von denen je zwei auch inhaltlich zusammen gehören.

מִשְׁכִּידִם 14, **מִמָּבֹר** 14 nur als je eine Hebung gelten, bei Du. aber müssen sie zwei ausmachen, „weil das Metrum es erfordert“; ebenso ist die Betonung der einsilbigen Partikeln (**כִּי**, **בִּל** u. s. w.) sehr schwankend, doch ist es das schon bei Ley (p. 22/3); auffällig ist nur, dass selbst drei hintereinander **כִּי נָם** 12 auch bloss als eine Hebung gezählt werden.

Damit dürfte die Unsulänglichkeit der Duhm'schen Definition bewiesen sein; freilich will bei ihm trotz dieser laxen Anwendung der Text oft nicht stimmen. Da muss dann nachgeholfen werden, entweder indem Worte gestrichen oder hinzugefügt werden. Es sind hier natürlich bloss diejenigen Fälle heranzuziehen, in denen eine solche Massregel des Metrums wegen geschehen ist: **יְהוָה** wird $3 \times$ gestrichen (11, 15, 16), $1 \times$ zum Vorhergehenden gezogen (12); beseitigt wurde auch **כְּאִשׁוּר** und **יִשְׁעִיל** (9, 5), ebenso **בְּלִילָה** (9) **תְּחִיל** (17); ergänzt wird **עַל** (10) und in v. 13 ein Glied.

Nach dieser Methode kann man in der That so ziemlich alles machen; man kann selbst ein so deutliches Versmass wie das in 25, 1 ff., wenn man es will, ummodellern etwa in der Weise: v. 1 ist **מִמָּבֹר** nach **וְ** und weil es überflüssig ist, zu streichen; das erste Glied reicht dann bis **שָׁמֶךְ**, das zweite von **כִּי** bis Ende, jedes aus 3×2 Hebungen. V. 2: der erste Teil hat wieder 3×2 Hebungen **לְשִׁמְחָה לְנֶלְקָה לְסִפְלָה** (ist spätere Ausmalung und nach dem parallelen **לְנֶלְקָה** zu beseitigen); der zweite Teil besteht aus 2×3 Hebungen. V. 3: **קִרְיַת נָיִים** ist irrtümlich aus v. 2 hereingedrungen und überlädt den Vers; 2×3 Hebungen u. s. w.

Vergleichen wir damit die Änderungen, die bei der oben gegebenen Bestimmung des Versmasses bloss aus diesem Grunde erfolgen mussten, so sind es, wenn ich recht sehe, in Cp. 26 nur die Streichung von **לֹא** (12) und die Umstellung von **מִלְהֵינֹ** (13).

In den übrigen Versen herrscht nun entschieden die Zwei- resp. Vierteilung. Deutlich ist sie ausgesprochen in v. 7—9, 11—14, 16, 19—21. Dabei scheint es, als ob die Verse mit je vier Gliedern am zahlreichsten wären; sie liegen vor in v. 9, 11, 14, 19—21, aber auch v. 7/8 könnten zusammengehören.

Weniger deutlich ist das Verhältnis der einzelnen Glieder zu einander. Sie scheinen gleich lang zu sein und aus 3—4 Worten zu bestehen vgl. v. 20, 21.

Über die Frage, ob das Ganze auch strophisch gegliedert ist, wobei noch zu entscheiden wäre, ob eine bestimmte Anzahl von Versen nur äusserlich zusammengehört, oder auch dem Sinne nach, kann nach \mathfrak{H} nicht entschieden werden.¹

¹ Die Untersuchungen von D. H. Müller (die Propheten u. s. w. Wien 1896) werden jedenfalls die Möglichkeit von bestimmten Kunstformen klar gelegt haben; wo diese im einzelnen Falle vorhanden sind, muss freilich erst geprüft werden. Bezüglich Amos kann man vielleicht wie Kō. Po. abweisend sein, aber bei den jüngeren Propheten, die lediglich schriftstellerisch wirkten, wird eine bewusste Kunstform nicht von vorn herein geleugnet werden können. Auch in unserm Falle könnte man eine solche herausfinden; ein deutlicher Abschnitt ist am Ende das Cp. mit v. 20 beginnend $\text{יְהוָה הוֹשִׁיעַ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִיָּד יְהוָה}$; er besteht aus 4×2 Stichen. Der Anfang des Cp. wird aus 8×2 Stichen gebildet und hat als Inhalt den Preis Jahwes für die erfahrene Hälfte; auch v. 7 gehört noch dazu: durch die Zerstörung der Stadt hat Jahwe den Gerechten den Weg gebahnt. Dagegen beginnt mit v. 8 ein neuer Ton: „Wir warten auf deine Hilfe,“ welche, wie v. 11 deutlich zeigt, in etwas Ähnlichem bestehen soll wie die in v. 5 erwähnte Zerstörung der Stadt, nämlich in der Vernichtung der Frevler. Dieser Teil besteht aus 7×2 Stichen, wenigstens nach den auf der Textkritik beruhenden Ergebnissen. Mit v. 12 beginnt die Bitte um Frieden für die Gemeinde, die freilich durch mancherlei andere Gedanken durchkreuzt wird. Jedenfalls giebt es aber zu denken, dass die Verse 12—19 zusammen 11×2 ($5 \times 2 + 6 \times 2$) Stichen betragen; sollte hier vielleicht die Reihenfolge 8. 7. 6. 5. 4×2 Stichen beabsichtigt gewesen, und die mittleren Abschnitte nur in Unordnung geraten sein? Jedenfalls lässt sich diese Frage nicht von vorn herein abweisen. Sie kann aber hier nicht erörtert werden, da sonst eine Bezugnahme auf den Zusammenhang unumgänglich wäre.

In Cp. 27 sind die einzelnen Verse zu ungleichmässig, als dass man etwas Sicheres folgern könnte.

Als Resultat wird demnach gelten können, dass in 25,6—8 die künstlerische Hand nicht zu verkennen ist, und dass in 25,1—5. 26 der grössere Teil der Verse zwei resp. vier Glieder enthält; es ist daher zu erwarten, dass auch die andern ursprünglich so gebaut waren. Die einzelnen Glieder scheinen gleich lang zu sein und aus 3—4 Worten zu bestehen. Auf diese Thatsachen ist bei der Wiederherstellung des Textes zu achten. Dagegen ist es unangebracht, auf strophische Einteilung Rücksicht zu nehmen. In Cp. 24. 25,9—12. 27 darf nicht von irgendwelcher Vers- theorie aus geurteilt werden, da hier das Material zu unsicher ist.

Der Wert von H.

Da S, T, D grösstenteils denselben Text wie H haben und nur in Kleinigkeiten von ihm abweichen, lässt sich eine Vergleichung mit ihnen kaum durchführen. Dennoch zeigt sich schon diesen gegenüber, dass H meist besser ist als sie.

Vor allem aber ist H im Vergleich mit der Vorlage G's viel reiner. Wenn uns G auch bisweilen auf die richtige Spur leiten kann und Zusätze nicht aufweist, die H hat, so ist doch sein Text sehr oft entstellt, mehr jedenfalls als H. Es wird deshalb auch berechtigt sein, bei Wiedergabe des rekonstruierten Textes H als die beste Handschrift zu Grunde zu legen.

(Fortsetzung folgt)

Miscellen.

Von Eb. Nestle, Maulbronn.

4) *Mal. 3, 16. 17.*

1) Am Text von *Mal. 3, 17* scheint noch niemand Anstoss genommen zu haben. Wellhausen übersetzt: Und sie sollen mein Sondereigen werden, spricht Jahwe Sebaoth, an dem Tage wo ich handeln werde. Nowack: Und sie werden für den Tag, da ich Hand anlege, spricht Jahve der Heerscharen, mein Eigentum werden. Marti (bei Kautzsch): sie sollen mir, spricht J. d. H., an dem Tage, den ich bereite, zu eigen gehören. Liest man dies deutsch, so ist nichts auffallend; nimmt man aber den hebräischen Text, so fällt auf, dass das Prädikat סגלה von dem Verbum וְהָיָה so weit getrennt ist; weiter, dass עשה wenigstens nach der Auffassung von Nowack und Wellhausen nach אשר absolut gebraucht ist. Daher wird die Frage gestattet sein, ob man nicht statt ליום lesen könnte לעם: „Und sie werden mir zum Volk sein, das ich zum Eigentum mache“.

2) Mehr Bedenken hat in *V. 16 חשבי שמי* erweckt. „Man sagt nicht „חשב שם“, sagt Wellhausen, „vielleicht „חֲשַׁבִּי““. Die Meisten scheinen jetzt achten = hochachten zu nehmen, doch sieh das Lexikon von Brown-Driver-Briggs „thinking of his name“. Wenn von שבת „preisen“ nicht bloss das Piel im Gebrauch wäre, würde ich kurzerhand vorschlagen

שָׁבוּ zu lesen. Oder sollte hier auch wie bei דָּבַר und andern Verben das Partizipium des Qal im Gebrauch gewesen sein?

Nicht als sicher, aber zur Erwägung mögen diese beiden Einfälle veröffentlicht werden dürfen.

5) Ps. 42, 3.

Als Autorität für den Vorschlag וְאָרְאָה statt וְאָרְאָה zu vokalisieren, nennt Wellhausen (1895, SBOT) nur Olshausen. Der Herausgeber der SBOT fügte noch einen Verweis auf Budde ad 1 Sam 1, 22 hinzu. Bei Hupfeld-Nowack 1888 heisst es: es wird „sich empfehlen auch hier וְאָרְאָה als ursprünglich beabsichtigt zu lesen (Dathe, Knapp, Ges., Olsh. etc.).“ Bei Hupfeld-Riehm (1867) hiess es im Text: Sonst sei in der Formel וְאָרְאָה — apparere mit וְאָרְאָה construiert. . . oder mit וְאָרְאָה. . .; hier mit dem blossen Accus., wie Ex. 23, 18. Jes 1, 12, was hier wie dort zu der falschen Punktation des Verb. als Akt. geführt habe. In einer Note wird dann bemerkt, dass so Dathe, Knapp, u. a. punktieren wollen, „wie in einigen Hdss. und Ausgg. und allen Verss. (auch Luther)“.

Von alten Übersetzungen kenne ich nur Peschittha und Targum; in letzterem וְאָרְאָה וְיִדְוֶה „und werde sehen den Glanz der Schekina des Herrn“. Luther wird diese Vorgänger nicht gekannt haben. Wie er zur älteren Fassung kam, ist um so merkwürdiger, als auch er selber die Stelle davon deutet, dass einer vom Tempel entfernt ist, aber doch an der Hoffnung festhält „und vertröstet sich selber, es werde ihm Gott helfen und wiederum einsetzen, dass er möge sehen den Gottesdienst, an dem Ort, den Gott allein geordnet und ernannt hatte auf dem ganzen Erdboden“.

Es schwebt ihm also auch die Erinnerung an Ex 23 vor, **was** von Nicolaus von Lyra ausdrücklich an unsrer Stelle **citiert** wird: *ter in anno apparebit omne masculinum tuum coram domino deo tuo.*

Nach Luther wird die Vokalisierung **הָאֵלֹהִים** schon von Grotius **angeführt**: Geier (1681) meint: *Lutherus active reddens facile cum fontibus conciliari potest: videns enim Dei faciem sive tabernaculum praesentiae divinae symbolum videtur simul seu comparet, coram vultu divino: unum ponit alterum.*

Rosenmüller sagt in den Scholia, 1802:

Pro **הָאֵלֹהִים** in codicibus quibusdam, et manu scriptis, et typis expressis, **הָאֵלֹהִים**, futurum Cal. . . Prava haud dubie legendi ratio; nam Dei faciem videre formula fuit Hebraeis minime vulgo recepta. Causa est.. Ex. 23, 20. . . Conf. Th. F. Stange, Anti-Critica in locos quosdam Psalmorum. P. I, 170 seqq.

Diese Anti-Critica sind mir nicht zur Hand; ebenso suche ich in den mir zur Hand befindlichen Büchern vergeblich nach Aufschluss, welche Handschriften und Drucke diese Vokalisierung haben¹. Dagegen — und dies giebt mir ausschliesslich Anlass zu diesen Zeilen — stosse ich in einer mittelalterlichen Schrift auf diese aktivische Deutung, nämlich in der erstmals 1551 von dem österreichischen Historiker Wolfgang Lazius veröffentlichten Historia oder Vita Sancti Matthiae apostoli versa ex Hebraeo, incerto authore (im Anhang zu des Abdie Babyloniae primi episcopi ab Apostolis constituti, De historia certaminis Apostolici libri decem²). Wie Matthias zur Hinrichtung geführt wird ad locum Bethlas-kila i. e. domum lapidatorum (= **בֵּית לֶסְקִילָה**), silentium in-

¹ [Ginsburg gibt für die L. A. **הָאֵלֹהִים** nur die Ausgabe der Hagiographen Neapel 1486/87 an. B. St.]

² Wiederholt von Joh. Faber, Paris 1560; in Cöln 1566. 69. 76; eine Ausgabe von Henschen (Acta Sanctorum, Febr. t. III, 1141 ff.).

dixit, & ait: Scriptum namque est: cum videro faciem domini dei Sabaoth, numquid non vivet anima mea? Hier wird nun fortgefahren:

vel (ut alii peritiori Judaeo, secundum Hebraicam veritatem magis placuit): Quando veniam et apparebo ante faciem domini? Ait enim, quia prima et ultima litera nominis,¹ quae sunt Mem et Jod, simul iunctae resonent! quin et ipse per has literas alluserit ad nomen suum versiculo Psalmi.

Mit Recht bemerkt Nöldeke (Lipsius, Apokryphe Apostelgeschichten, Ergänzungsheft 1890, S. 81 zu 3, 264):

„Die Legende kann kaum von einem andern als einem getauften Juden herrühren. Wenigstens wüsste ich nicht, wie sonst ein Mönch in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts hebräische Kenntnisse haben sollte. Ein paar Worte wie יהוה hätte er ja zur Not von einem Juden gehört haben können, aber dass er weiss dass Ps. 41, 3 mit יהוה anfängt, weist doch auf wirkliche Lektüre hin. Wie der Verf. auf die sicher richtige, aber von den LXX wie von den Massorethen verworfene aktive Aussprache יהוה gekommen ist, ahne ich nicht. Allerdings haben so Peschita und Targum; von letzterem konnte ein Jude wissen. Aber höchst befremdlich bleibt doch, dass der Verf. als zunächst liegende Lesart eine weder in irgend einem lateinischen noch hebräischen Psalterium mehr vorkommende ansieht.“

Ich habe diesen Ausführungen nichts als die Bemerkung hinzuzufügen, dass nach denselben der Nachweis, welche Handschriften, Drucke und sonstige Zeugen יהוה haben, um

¹ Der Text scheint nicht ganz in Ordnung; die A S liegen mir nicht vor.

so wünschenswerter, der ausschliessliche Verweis auf Olshausen¹ um so unberechtigter erscheint.²

6) *Das eherne Maultier des Manasse.*

Das Targum zu 2 Chr. 33, 11 lautet:

„Und Jahwe brachte über sie die Heerführer des Königs von Assur und sie nahmen Manasse mit Handfesseln (כִּירוּמְנִיקָא) und banden ihn mit ehernen Ketten und brachten ihn nach Babel. Und es machten die Chaldäer מוֹלֹחַת נְחָשָׁא, ein . . . von Erz, und durchbohrten es mit vielen feinen Löchern, und schlossen ihn darin ein und zündeten rings um ihn ein Feuer an“. Im Verfolg heisst es dann, dass die Engel alle Fenster und Thüren des Himmels verschlossen, dass sein Gebet nicht gehört werde, dass aber Gott unter seinem Thron eine

¹ Olshausen selbst verweist gleichfalls darauf, dass „einige Handschriften, Ausgaben und Versionen“ das Aktiv haben. F. J. V. D. Maurer (III, 1838) sagt: Quod in non nullis libris et scriptis et editis legitur וְאָרְאָה expressum quoque a Syr. Chald. Hieron. rejiciendum est, quia qui templum adit אֶת־אֱלֹהִים (אֶל־) אֶת־נְרָאָה dicitur, non autem וְנִרְאָה. Bei Hieronymus kann ich das Aktiv nicht finden; statt appaream druckt Lagarde „paream“. Die Abhandlung über das Erscheinen vor dem Angesicht Jahwes, die irgendwo (ZATW?) erschienen ist, liegt mir nicht vor. Die Anmerkung von Gesenius-Buhl, s. v. נִרְאָה Nif., kenne ich. Auch Sal. Minocchi (i Psalmi 1895) übersetzt jetzt e vedrò il volto di Dio auf 11, 7 verweisend und bemerkend: i masoreti e la Vulg. per riguardo forse a Exod. 23, 20, intendono: apparirò innanzi al volto di Dio. — Frz. Delitzsch (Ps.³ 1873) nennt „Böttcher, Olsh., Graf u. A.“. E. König bleibt bei der alten Auffassung, 2, 312 f. 3, § 330^k. Auch die englische Revised Version belies es beim Alten, so wie umgekehrt die „Durchgesehene“, während Kautzsch dem massoret. Text den Vorzug giebt.

² Auch sonst enthält die Schrift sehr Interessantes: Matthias kommt missionierend in civitate Galilaeae nomine Galim, quae Latine Gischala dicitur, und wird von dort aus dem Gericht in Jerusalem übergeben. Wie kommt der Verfasser zu Galim für den Ort, aus dem ja Paulus stammen soll?

Öffnung machte, sein Gebet annahm, die Welt erschütterte, וְאֶתְנַפֵּץ מוֹלֵתָא, und das . . . wurde zerschmettert (v. l. וְאֶתְנַפֵּץ), und Manasse ging heraus u. s. w.

Soweit ich sehe wird das von mir unübersetzt gelassene Wort מוֹלֵתָא, מוֹלֵתָא allgemein durch „Maultier“ wiedergegeben (s. Ball in Wace' Apocrypha II p. 371 "And the Chaldeans made a copper *mule* and the *mule* burst asunder" (1888); M. Jastrow, A dictionary of the Targum (Part VIII; 1895) 742. 743.

Diese ganze Übersetzung ruht auf einem Schreibfehler. Schon Ball (a. a. O. S. 363) führt an, dass nach Anastasius zu Psalm 6 — er citiert dazu: Canisius, 'Thesaur. Monum.' ed. Basnage I, 495, date 1725 — die alten Historiographen versichern, Manasse sei nach seiner Wegführung im persischen Babylon in a brazen figure eingeschlossen worden: κατεκλείσθη εἰς ζώδιον χαλκοῦν oder nach Suidas (aus Cedrenus) into the brazen Statue (ἐς τὸ χαλκοῦν ἀγαλμα καθεῖρχθη). Ganz dieselbe Angabe kehrt bei Barhebräus wieder (Chron. 24, 22 בְּוֹדִיִּין דְּנִשְׁא). Der Thesaurus Syriacus und Brockelmann führen die Stelle an, und sind geneigt, dem griech. Wort hier die Bedeutung „Turm, Burg“ zu geben (Brockelmann: „per abusionem i. q. ^{تور} turris); aber der Thes. sagt mit Recht, dass Arnold „simulacrum“ übersetze. Und neustens finde ich dieselbe Überlieferung auch in der von Mrs. Gibson vorbereiteten Ausgabe der syrischen Didaskalia. Wo Lagarde's Ausgabe (p. 29 Z. 5 einfach hat): „und sie brachten ihn nach Babel, schlossen ihn ein im Haus der Gefangenen“ heisst es in dem neuen Text „und sie brachten ihn nach Babel בְּוֹדִיִּין דְּנִשְׁא und schlossen ihn ein u. s. w.“

Nach dem Bisherigen dürfte klar sein, dass man im Targum statt מוֹלֵתָא mit kleiner Änderung מוֹלֵתָא zu lesen hat: eine Verwechslung, die nach Jastrow 743^a auch im

arg. Yer. II zu Ex. XIV, 25 wiederkehrt. Ich habe nicht die Zeit und Litteratur um diese sehr interessanten Dinge weiter zu verfolgen, da aber Ryssel in Kautzschs Apokryphen . 166 sich darauf beschränkt zu sagen, dass bei jüdischen und christlichen Schriftstellern mancherlei Legendenhaftes von Manasse berichtet wurde, wird diese Mitteilung nicht unnütz sein.¹

Dass Manasse nicht in ein Maultier, sondern in ein Sternbild ζώδιον, מַלְאָכָה eingeschlossen wurde, ist im Vorergehenden nachgewiesen. Welches Sternbild dies war, ergibt sich aus einer Stelle, auf die ich erst nachträglich aufmerksam wurde. Im ersten Targum zu Esther überlegen die Feinde der Juden, wie man den Mardochai töten könne. Wollen wir ihn mit dem Schwerte töten, so könnte das Schwert sich gegen uns wenden; wollen wir ihn steinigen? aber David steinigte den Philister Goliath. „Und wenn wir ihn in einen ehernen Stier werfen, so spaltete ihn längst Manasse und ging aus ihm hervor“, ואם בטרם דנחשא נרמי יתיה כבר בועיה מנשה ונמק מניה zu Esth. 5, 14; Hagiographa chaldaice ed. Lagarde 212, 22).

Dass das Wort für Stier hier defektiv geschrieben ist, fällt auf, ist aber unbedenklich. J. Levy (Chaldäisches Wörterbuch 2, 556) schreibt:

„תָּרָא (= תָּרָא) Ochs, Stier; hier wahrscheinlich für Tier überhaupt Est. 5, 14 . . . sollten wir ihn (den Mardochai) in ein ehernes (und glühend gemachtes) Tier hineinwerfen, so hat bereits Manasse ein solches — durchbrochen, welchem er entronnen ist. Offenbar eine Anspielung auf das Marterinstrument, das aus

¹ Auch das Werk von Krauss über die Fremdwörter im Talmudischen ist mir nicht zur Hand. Vielleicht hat der Herr Herausgeber die Freundlichkeit mitzuteilen, ob auch dort noch das gut hebräische מִלּוּס als das lateinische mulus paradiert. [Der ist dazu auch nicht im Stande. B. St.]

einem ehernen Maultier (מִשְׁחָנִי מִלְּחָנִי 2 Chr. 33, 11) bestand, welches durchlöchert und glühend gemacht wurde; vgl. מִלְּחָנִי und מִלְּחָנִי. Bxts Übersetzung durch „vinculum, catena“ ist ebenso falsch, wie seine Emendation מִלְּחָנִי.

Fleischer bemerkte (S. 582) zu diesem Artikel:

Unter מִלְּחָנִי S. 15 Kol. 2 Z. 15 schreibt der Herr Verf. richtig מִלְּחָנִי, defektiv für מִלְּחָנִי, dessen Bedeutung hier, nach Analogie des ταύρος oder βοῦς χαλκοῦς, des berühmten Marterwerkzeugs des Tyrannen Phalaris, keine andere als die gewöhnliche ist.

Buxtorf (s. v. מִלְּחָנִי) hatte angeführt, dass eine jüdisch-deutsche Übersetzung des Targums das Wort mit כֶּסֶל „Kessel“ wiedergebe, und hatte dafür כֶּסֶל „Fessel“ und als Textlesart מִלְּחָנִי vorgeschlagen.

Am Stier also, darin hat Fleischer recht, ist nicht zu zweifeln; umsomehr legt aber die auch von Ball angeführte Parallele vom ehernen Stier des Phalaris die Frage nahe, warum es gerade das Sternbild des Stiers war, das als Marterwerkzeug diente. Diese Frage führt aber soweit in astronomische und mythologische Untersuchungen hinein, dass sie hier nur aufgeworfen werden kann.

7) Das Deuteronomium und II Könige 22.

Rascher als ich vermuten konnte, hat sich meine Bemerkung in Heft 1, S. 170f. bestätigt, dass auch andere Kirchenlehrer ausser den dort angeführten Hieronymus und Prokopius das unter Josia aufgefundenene Gesetzbuch mit dem Deuteronomium gleichgesetzt hätten. D. J. Goettsberger in Freising machte mich darauf aufmerksam, dass nach F. Hummelauer, Commentarius in Deuteronomium (1901) p. 46 auch Chrysostomus, in Matth. hom. 9 (Migne 57, 130f.) die Stelle II Kön. 22 auf das Deuteronomium beziehe.

Chrysostomus führt dort aus, man solle sich nicht Mühe geben, das Citat (Mt. 2, 23) ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται, in einer alttestamentlichen Prophetenschrift nachzuweisen. Denn viele Schriften der Propheten sind verloren gegangen. Καὶ ταῦτα ἐκ τῆς ἱστορίας τῶν Παραλειπομένων ἴδοι τις ἂν. ῥάθυμοι γὰρ ὄντες οἱ Ἰουδαῖοι καὶ εἰς ἀσέβειαν συνεχῶς ἐμπίπτοντες, τὰ μὲν ἠφίεσαν ἀπόλλυσθαι, τὰ δὲ αὐτοὶ κατέκαιον καὶ κατέκοπτον. καὶ τὸ μὲν Ἱερεμίας διηγεῖται, τὸ δὲ ὃ τὴν τετάρτην συντιθεῖς τῶν Βασιλειῶν, λέγων μετὰ πολὺν χρόνον μόλις τὸ Δευτερονόμιον εὕρησθαι καταρρυγμένον που καὶ ἡφανισμένον. εἰ δὲ οὐκ ὄντος βαρβάρου οὕτω τὰ βιβλία προῦδωκαν, πολλῶ μᾶλλον τῶν βαρβάρων ἐπελθόντων.

8) *Kapporeth* = *oraculum*.

Ich wurde vor kurzem gefragt: „Wie kommt es, dass die Vulgata *ἡβη* Ex. 37, 6 mit *oraculum* erklärt und Lev. 16, 2 dasselbe Wort das einemal mit *propitiatorium* und dann mit *oraculum* wiedergiebt?“ Da Archäologien wie die von Nowack (§ 81) und Wörterbücher wie das von Brown-Driver-Briggs diese Übersetzung gar nicht erwähnen, darf hier vielleicht kurz darauf eingegangen werden. Das auffallende ist zunächst, dass Hieronymus erst 37, 6 die Erklärung *propitiatorium id est oraculum* bringt, während er schon 25, 17 — 18 — 20 mit diesen Worten gewechselt hatte. In V. 17 hat er *propitiatorium*, in V. 18 *oraculi*, in V. 20 verbündet er beide Ausdrücke, indem er schreibt: *utrumque latus propitiatorii tegant expandentes alas et operientes oraculum respiciant se mutuo versis vultibus in propitiatorium, quo operienda est arca*. Ähnlich wechseln die Ausdrücke Lev. 16, 13. 14. 15: V. 13 *vapor operiat oraculum quod est super testimonium*; V. 14: *asperget digito septies contra propitiatorium ad orientem*;

V. 15 asperget e regione oraculi. Die griechische Übersetzung hat zu diesem Wechsel keinen Anlass gegeben. Sachlich erklärt sich die Übersetzung oraculum ganz einfach daher, dass nach Ex. 25, 22 die kapporeth als Offenbarungsstätte galt: loquar ad te supra propitiatorium. Besonders deutlich ist in dieser Hinsicht des Hieronymus Übersetzung von Num. 7, 89: Cumque ingrederetur Moyses tabernaculum foederis ut consuleret oraculum, audiebat vocem loquentis ad se de propitiatorio, quod erat super arcam. Mit dieser Deutung des אֲרֹן הַבְּרִית sind zum Teil schon die griechischen Übersetzer vorangegangen. In Jer. steht χρηματίζεσθαι mehrfach für אָרֶן; ebenso bei Aquila, Symmachus und Theodotion χρηματιστήριον mehrfach für אָרֶן, wie auch Hieronymus selbst dies Wort mit oraculum wiedergibt, z. B. 3 Reg. 8, 6. 8., 2 Par. 4, 20; 5, 9. Ob Hieronymus mit seiner Wiedergabe von אֲרֹן durch oraculum einen spätjüdischen Ausdruck ersetzen will, weiss ich nicht; doch vgl. man wie auch im Targum Lev. 16, 2 zwischen אֲרֹן הַבְּרִית und בֵּית הַכֹּהֲנִים (v. l. כְּסֻתָּא) gewechselt wird.

9) Psalm 18, 2.

Ehre dem Ehre gebührt! Eine der vielen feinen Konjekturen Hitzigs ist der Vorschlag, statt אֲרֹן הַבְּרִית in Ps. 18, 2 אֲרֹן הַבְּרִית zu lesen. Im neusten englischen Kommentar zum Psalter, dem von Kirkpatrick, ist er gar nicht aufgeführt; Wellhausen schreibt ihn in Haupt's SBOT Olshausen zu, ohne dass der Herausgeber das berichtet hätte. Olshausen hat in seiner frühen Schrift „Emendationen zum Alten Testament“, vom Jahre 1826 den Psalm behandelt, dort findet sich aber keine Spur von diesem Vorschlag; in seiner Erklärung der Psalmen vom Jahr 1853 im Kurzgefassten exegetischen Handbuch weist er ihn ausdrücklich einem

andern zu, indem er schreibt: „Daher bleibt der Vorschlag eines scharfsinnigen Gelehrten immer beachtenswert statt אֱלֹהִים zu lesen אֱלֹהִי , vgl. 30, 2. 145, 1. Jes. 25, 1.“ Ich verstehe daher nicht, wie Wellhausen zu seiner Fassung kam: „Olshausen suggested אֱלֹהִי , for אֱלֹהִים .“ Wellhausen erklärt dies gleichzeitig für „not necessary“. Ich war immer der Meinung, die Attribute Gottes, mit denen der Psalm beginnt, seien solche, welche viel mehr den Preis Gottes als das Gefühl der Liebe begründen; ganz abgesehen von der Frage, wie es um das Vorkommen des Verbums אֱלֹהִים im Hebräischen steht. Dass ich aber zu dem Wort überhaupt eine Bemerkung mache, hat seinen einfachen Grund darin, dass ich zufällig in meiner syrischen Lektüre auf ganz dieselbe Variante stosse. In Lagarde's *Reliquiae juris ecclesiastici antiquissimae. Syriace* (1854) liest man S. 22, Z. 2 des syrischen Textes $\text{לֹא תִרְיִם אֱנַת לֵךְ}$: „Du sollst dich nicht erheben und sollst dich nicht zu den Hohen gesellen“; im entsprechenden griechischen Text heisst dies Wort des Nathanael (Lagarde, *Reliquiae . . . Graece*, 1856, S. 76 Z. 14): οὐχ ὑψώσεις σεαυτὸν οὐδὲ δώσεις τὴν ψυχὴν σου μετὰ ὑψηλῶν.

In einer neu bekannt gewordenen syrischen Handschrift ist aus dem zweifellos richtigen אֱלֹהִים das hier zweifellos falsche אֱלֹהִי geworden, du sollst dich nicht lieben. Mir scheint diese Parallele sehr dafür zu sprechen, dass Hitzig mit seinem Vorschlag für Ps. 18, 2 am Ende doch das Richtige getroffen hat. Vgl. die neue Ausgabe der syrischen Didascalia von Mrs. D. Gibson (S. 14 des englischen Textes).

10) Zum neunten Ab.

Grosse Schwierigkeit bereitete bisher die Angabe der Apostolischen Konstitutionen Buch 5 Kap. 20.

$\text{Καὶ γὰρ καὶ νῦν δεκάτῃ τοῦ μηνὸς Γορπιαίου συνα-}$

θροισόμενοι τοὺς Θρήνους Ἱερεμίου ἀναγινώσκουσιν, ἐν οἷς εἶρηται . . . (folgt Threni 4, 20) . . . καὶ τὸν Βαρούχ, ἐν ᾧ γέγραπται . . . (folgt Bar. 3, 36—38) . . . καὶ δταν ἀναγνώσιν κόπτονται καὶ θρηνοῦσιν, ὥς μὲν αὐτοὶ νομίζουσι τὴν ἐρημίαν τὴν ὑπὸ Ναβουχοδονόσωρ γενομένην, ὥς δὲ ἡ ἀλήθεια ἔχει, προοίμια ποιοῦνται ἄκοντες τοῦ μέλλοντος αὐτοὺς καταλαμβάνειν πένθους.

Der Gorpaios entspricht — s. die Grundzüge des jüdischen Kalenders in Schürer Geschichte des jüdischen Volkes ³I, 744ff — dem 6. Jüdischen Monat Elül (August/September), während nach Jer. 52, 12 der Tempel am 10. Tag des fünften Monats (Ab) verbrannt wurde. Josephus sagt im Bell. Jud. 6 § 250 (4, 5) von der 2. Zerstörung des Tempels:

τοῦ δ' ἄρα κατεψήφιστο μὲν τὸ πῦρ ὁ θεὸς πάλα, παρὴν δ' ἡ εἰμαρμένη χρόνων περίοδος, ἡμέρα δεκάτη Λώου μηνός, καὶ ἦν καὶ πρότερον ὑπὸ τῶν Βαβυλωνίων βασιλέως ἐνεπρήσθη.

Nun war schon aus Lagarde's Apparat zu den Konstitutionen zu entnehmen, dass in seiner Handschrift y (= Wien gr. th. 47) zwischen τοῦ und μηνός Γορπιαίου supra versum, also zwischen die Zeilen, ἐνάτου geschrieben war. Aber erst die von mir nachgewiesene Oxforder Handschrift, deren Collation ich Conybeare verdanke (s. Th. Lz. 1899, 7; Septst. 3, 12 f.), giebt noch Besseres: sie liest nämlich

δεκάτη τοῦ ἐνάτου Λώου Γορπιαίου μηνός.

Das ist natürlich eine unmögliche Doppeldatierung; aber der Loos entspricht dem Ab. Dass die Karäer den 10. und nicht den 9. Ab als Gedenktag feiern, und dass auch der Amora R. Johanan im 3. Jahrhundert das für richtiger gehalten hätte, s. Kohler im Artikel: Ab, ninth day of in der Jewish Encyclopedia. Näher will ich auf die Stelle nicht eingehen, nur die ihr zu Grund liegende Fassung der

Didascalia mitteilen, in der man (bei Lagarde S. 94 Z. 23 ff.) nach einer Anführung aus Sach 12, 13 so liest:

„Wie sie denn auch nach der Trauer um den Messias bis jetzt am neunten im Monat Ab sich versammeln und in den Klagliedern des Jeremias lesen und klagen und jammern. Der neunte aber wird durch das Theta (תת) bezeichnet; das Theta aber weist auf Gott hin.¹ Über Gott also wehklagen sie, über den Messias der gelitten hat; in Wirklichkeit aber aus Anlass Gottes unsers Erlösers über sich selbst und über ihren Untergang“.

So die Didaskalia. Nicht umsonst hat ein alter syrischer Leser kurz vor diesem Zusammenhang auf den Rand der Pariser Handschrift, die bis vor kurzem für uns die einzige Quelle der Didaskalia war, die Glosse geschrieben:

„Passe hier wohl auf!“

¹ תת על מלך משיח. Vgl. dazu aus der Interpretatio alphabeti Hebraeorum in Lagarde's OS.² p. 160 Teth bonum und aus seinem Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi S. XIV: Teth bonum opus etc. In Händlers Lexikon der Abbreviaturen kommt nur תת = טובה אמת. Ob nicht auch in Jesu Wort: „Einer ist gut“ ein Hinweis auf diese Gleichsetzung des Guten mit Gott vorliegt? Kautsch's Artikel „Zahlen bei den Hebräern“ PRE³ Bd. 17 giebt S. 413 nichts über Neun.

Nahum 3,7.

Nowack (Handkommentar, 1897) übersetzt: „Und jeder, der dich sieht, wird sich scheu von dir abwenden und sagen: Zerstört ist Ninive, wer wird ihr Beileid bezeigen? und woher nehme ich Tröster für dich?“ Ähnlich Kautzsch c. s. und Oort c. s. in ihren deutschen und holländischen neuen Übersetzungen des Alten Testaments.

Doch kann diese Übersetzung schwerlich die richtige sein. Ist doch nach Vs. 7a Ninive zerstört, das ist bildlich gesagt todt. Man bezeigt nicht dem Todten Beileid und man tröstet nicht den Todten, sondern die Überlebenden, Verwandten und Freunde.

Der Text Vs. 7b will sagen: Ninive ist gestorben unbeweint, wie ein Mensch, der keine Verwandte oder Freunde hat; nicht wie Nowack erklärt: „Mitleidlos verfällt Ninive seinem Geschick“. Ninive ist unter den Nationen so verhasst, dass nach ihrem Tod kein Mensch, wie gewöhnlicherweise, sein Beileid bezeigt oder das Sonstige bei Sterbefällen verrichtet.

מנחמים kann also nicht „Tröster“ bedeuten, muss hier etwas anderes sein. Dieses Andere ist M. E. was Fried. Schwally in dieser Zeitschrift 1891, S. 253—256 dargelegt hat: מנחם ist „das Leichenmahl veranstalten“, ursprünglich „das Todtenopfer darbringen“ (vergl. Schwally, das Leben nach dem Tode u. s. w. 1892, S. 21 f.).

Ich glaube, dass also Nah. 3, 7 zu den wenigen Nachrichten gehört, welche im Alten Testament „leider sehr dünn über das Leichenmahl fließen“, und dass Schwally's Textverbesserung und Erklärung von Jer. 16, 7 in Z.A.T.W. 1891 durch meine Auffassung von Nah. 3, 7 gestützt wird.

Groningen, Januar 1902.

G. WILDEBOER.

Berichtigungen zu Mandelkerns grosser Concordanz.

S. 372^a החולשה für 1 S 11, 30 l. 1 R 11, 30.

S. 384^c קחמאת für 1 R 13, 6 l. 2 R 13, 6.

S. 399^a חלמות f. 2 R 2, 22. 23 l. 2 R 5, 22. 23.

S. 457^b וידח f. 1 S 7, 32 l. 1 R 7, 32.

S. 486^b יסד f. 2 Ch 9, 22 l. 1 Ch 9, 22.

S. 486^b יסדה f. 1 R 16, 24 l. 1 R 16, 34.

S. 487^b אוסיף f. 1 S 12, 11. 14 l. 1 R 12, 11. 14.

S. 558^a קיח für מכונה 1 R 7, 38 l. המכונה.

S. 588^b ותקנע f. 2 Chr 22, 19 l. 2 R 22, 19.

S. 787^d הסובב f. 2 R 21, 9 l. 2 Ch 21, 9.

S. 903^a ואענה f. 1 R 19, 39 l. 1 R 11, 39.

Trotz der einleitenden Bemerkung קמי עיני steterunt
eius oculi u. s. f. fehlen die hierzu gehörigen Belege:

S. 1021^a לראות ולא יכול קמה 1 S 4, 15 und

S. 1021^b קשיכו קמי עיני 1 R 14, 4.

S. 1169^a תשקו f. 2 R 17, 28 l. 2 R 17, 38.

Göttingen.

E. ROSENWASSER.

Ein Land, wo Milch und Honig fließt.

H. Usener hat in einem sehr instructiven, der Beachtung der a.-t. Fachgenossen und der Kirchenhistoriker zu empfehlenden, Aufsatz: „Milch und Honig“¹ im Anschluss an Ausführungen in seinen Sintfluthsagen auch die a.-t. Phrase **אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ** in Beziehung zu dionysischem Cult und zu den Mythen vom Götterland und Paradies gesetzt. Die alttestamentlichen Theologen haben bisher wahrscheinlich allgemein unter dem Ausdrücke ein, vom Nomadenstandpunkt aus betrachtet, an schönsten Speisen besonders reiches Land sich vorgestellt. Denn die Beduinen sind noch mehr als andere Orientalen Liebhaber von Süßigkeiten. Und Milch ist die einzige Nahrung, die sie wenigstens für einige Monate des Jahres, so lange nämlich die Herden in Milch stehn, in Hülle und Fülle zur Verfügung haben. Es wäre dann ein kürzerer Ausdruck für die Aufzählungen der Producte des heiligen Landes wie wir sie Dt 8, 8. 32, 13 f. lesen. Die erste Stelle enthält unter allerhand anderen Nahrungs- und Genussmitteln den Honig, die zweite Milch und Honig. Die von H. Usener beigebrachten Parallelen sind jedoch so schlagend, dass man einer Deutung der Phrase auf eine mythologische Vorstellung folgen wird, wenn sie sich mit dem alttestamentlichen Thatbestand in Einklang bringen lässt. Denn die

¹ Rhein. Mus. f. Philol. N. F. LVII, S. 177—192.
Zeitschrift f. d. alttest. Wiss. Jahrg. 22. II. 1902.

Annahme, dass auf zwei verschiedenen Gebieten menschlicher Cultur dieselbe Phrase aus verschiedenen Vorstellungen erwachsen sei, hat ihre Schwierigkeiten.

Prüft man die Stellen, in denen die Phrase vorkommt, so ergibt sich aus ihnen wenigstens keine Instanz gegen Usener's Deutung. Keine von ihnen kann mit Sicherheit für älter gehalten werden, als die Zeit des Synkretismus und der assyrischen Herrschaft (8. und 7. Jahrh. v. Chr.), in der mit Culten des assyrischen Reiches auch assyrisch-babylonische Mythen, darunter die vom Paradies, und was damit zusammenhängt, eingewandert sein werden. Dass aber nur an Einwanderung aus diesem Bereich gedacht werden kann, folgt daraus, dass wir für die Sintfluth- und Paradiessagen an ihn denken müssen. Die ältesten sicher datierbaren Stellen, an denen die Phrase זבת חלב ודבש vorkommt, sind Ez 20, 6. 15. Die Stelle Jer 32, 22 ist sicher secundär (Gesch. des Volkes Israel S. 647 A.). Gegen Jer 11, 5 hat neuerdings Duhm Bedenken erhoben. Ist sie echt, so ändert das aber nichts an der Sachlage. Nun weist man die Phrase wie gewöhnlich schon dem Jahvisten zu. Aber dass an dem Conglomerat, das man J nennt, wie auch an E bis ins 7. Jahrh. geschrieben worden ist, beweisen ja die Mythen babylonischer Herkunft in J. Und für E, aus dem einige Stellen mit der Phrase זבת חלב ודבש von den Kritikern hergeleitet werden, folgt die gleiche Annahme aus Gen 23, falls nicht auch in Gen 2. 3 neben einer jahvistischen eine elohistische Parallele steckt, und sich hieraus ידוע אלהים und der Lebensbaum neben dem Baum der Erkenntniss erklärt. Wichtiger noch ist, dass die eigentliche Grundlage von J, die Patriarchensagen oder die Localsagen der alten Heiligthümer, die Phrase nicht enthält, wiewohl bei der Landverheissung dazu Gelegenheit gegeben war, sie anzuwenden. Sie taucht mit der Ausführung aus Aegypten auf und steht in den Penta-

teuchstellen wie in den citierten Stellen der Bücher Jeremia und Ezechiel immer in Beziehung zu dieser Situation. Dem Lande Aegypten und der Wüste wird damit Kanaan entgegengesetzt. Ferner ist zu beachten, dass alle Stellen von JE mit der Phrase וְכַת חֶלֶב וְדִבְשׁ in stark durchredigierten Abschnitten stehn Ex 3, 6. 17 Num 13, 27. 14, 8. 16, 13 f. Die Phrase begegnet auch sonst in redactionellen Stellen Lc 20, 24. Jos 5, 6 und ist insb. deuteronomistisch Dt 6, 3. 11, 9. 26, 9. 15. 27, 3. 31, 20.

Kanaan ist ein Land des Weinbaus und dionysischer Culte. Der Wein, ursprünglich ohne jede Beziehung zu Jahve und seinem Culte wie das Nasiräergelübde zeigt, hat sich in den Jahvecult gedrängt und trotz Anfechtungen in ihm behauptet. Ob es freilich mehr als Zufall ist, dass die Kundschafter die Phrase gebrauchen, während sie die grosse Traube vorweisen Nu 13, 27, wage ich nicht zu entscheiden. Sie bringen ja auch Granatäpfel und Feigen mit.

Dass auch der Gebrauch des Honigs als Opfergabe aus einem palästinischen Culte in den Jahvecult zeitweilig eingedrungen aber wieder ausgeschaltet worden ist, wird man aus Ez 16, 19. Lv 2, 11. 2 Chr 31, 5 schliessen müssen. Es ist ihm nicht wie dem Wein sich zu behaupten gelungen.

Von Milch und Honig wird aber „Dickmilch (חֶמֶל) und Honig“ zu scheiden sein. Das alte Orakel des Jesaia 7, 1—14. 16 hat in v. 18—20 und v. 21—25 zwei Nachträge erhalten. Die Naht durch die v. 18—20 angefügt wird ist v. 17. Dagegen ist v. 15 die Naht von v. 21—25. Sonach ist bei der Erklärung von „Dickmilch und Honig“ von 7, 22 und nicht von 7, 15 auszugehn. 7, 22 bezeichnet aber beides deutlich als eine Nahrung, die man unter nomadischen Verhältnissen Kindern reicht, vgl. Ez 16, 13.

Dass in christlicher Apokalyptik zur Ausstattung des himmlischen Jerusalem Quellen oder Ströme von Milch und

Honig gehören¹, geht, wie Usener mit Recht annimmt, auf hellenischen nicht auf jüdischen Einfluss zurück². Denn die Phrase ist in den messianischen Sprachgebrauch des A. T. nicht eingedrungen. Es ist das um so bemerkenswerter, als nach Joel 2, 18 die Hügel in der messianischen Zeit von Most und Milch, nach Am 9, 13 von Most tricken sollen.

Sind die vorgetragenen Erwägungen richtig, so steht man vor der Frage: „Kommt die mythologische Idee von Milch und Honig als Götterspeise oder Kost des Götterlandes in den assyrisch-babylonischen Mythen vor?“ Vielleicht, dass die Assyriologen die Frage beantworten können.

¹ Usener citiert 4 Esr. 2, 19 und die apokryphe Apocalypsis Pauli 23 ff., *Apocalypses apocryphae* ed. Tischendorf, p. 52 ff., lateinisch: *Text and Studies* ed. by A. Robinson II, 3, p. 24. 25.

² Man vergleiche zum Belege die von H. Usener angeführten Parallelen.

B. STADE

Ein phönicisches Aequivalent von **זבתן קשנה**

Das verflossene Jahr hat uns mit zwei phönicischen Inschriften, einer aus Tharros in Sardinien und einer carthagischen, bekannt gemacht, die unser Wissen vom phönicischen Alterthum in willkommener Weise vermehren. Die Inschrift aus Tharros, auf einer Marmorplatte von 0,40 m Länge und 0,30 m Höhe, eine Weihinschrift und zwar wahrscheinlich die eines Tempels, 11 Zeilen mit mindestens je 50 Buchstaben umfassend, ist von Cartailhac in der Sammlung des Chevalier Efisio Pischedda in Oristano, Sardinien, aufgefunden worden. In den *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et belles lettres* 1901, sept.-oct., S. 576—579 gibt Ph. Berger über sie eine vorläufige Notiz, in der er den Eingang, den Schluss von Z. 9 und den Anfang von Z. 10 mittheilt. Der Eingang lautet:

לאחן לאלם הקדש מלקרת[ב]על הצר וערפת

Leider ist das ב von על בעל unsicher. הצר für צר fällt auf. Wichtig aber ist לאלם הקדש, was man nur mit לאלהים לְאֱלֹהִים vgl. 1 Sa 6, 20, oder mit לאל הקדש לְאֵל הַקֹּדֶשׁ Jes 5, 16 ins Hebräische übersetzen kann. Es ist ein neuer sicherer Beleg für den singularischen Gebrauch von אלם. Wichtiger noch ist der aus Z. 9. 10 mitgetheilte Theil der Inschrift. Er folgt auf die Angabe der localen Suffeten und Beamten, die an dem Bau des Gebäudes betheiligt waren,

und lautet **שָׁמָּה בְּקִרְתּוֹדֶשֶׁת אֲדִנְיָ | בְּעַל חַמְלַת**, rechnet also nicht nach einheimischen Suffeten, sondern nach denen von Carthago. Wo in Inschriften von Sardinien, Malta und Sicilien Suffeten ohne nähere Angabe vorkommen, dürften daher die localen gemeint sein.

Interessanter ist für uns Theologen die zweite dieser Inschriften, eine zweizeilige zu Carthago von Delattre gefundene Grabschrift eines Priesters des **שָׁמָּה בְּעַל**, die Ph. Berger ebendort im Bulletin de novembre-décembre S. 847—849 veröffentlicht. Sie lautet:

קִבְרַת חַמְלַת כֹּהֵן בְּעַל שָׁמָּה בִּן עֲזַרְבַּעַל הַשָּׁנָא בִּן אֲשַׁמְנַעַם
הַשָּׁנָא בִּן מַדְרֵבַּעַל רֹב הַכֹּהֲנִים בִּן עֲבַד־חַמְלַת רֹב הַכֹּהֲנִים

Die Inschrift hat Interesse, weil sie die erste ist, die uns den Cult des **שָׁמָּה בְּעַל** für Carthago belegt, dann weil sie uns zeigt, dass hier wie bei andern Semiten das Priestertum der einzelnen Culte in bestimmten Familien erblich war. Zweifelhaft ist in ihr nur der Ausdruck **הַשָּׁנָא**, der bisher nur einmal in einer gleichfalls carthagischen Inschrift CIS I, S. 404, no. 359 Z. 4 und zwar in der Verbindung **בִּן עֲזַרְבַּעַל הַשָּׁנָא** zu belegen war, die jetzt in der von Delattre gefundenen Inschrift merkwürdiger Weise wiederkehrt. Im CIS ist der Ausdruck unerklärt geblieben, und nur auf **שָׁנָא** verwiesen worden, was nicht befriedigt. Ph. Berger denkt an **שָׁנָא** glänzen und hält den Ausdruck für die Bezeichnung einer religiösen Würde, indem er an die Notiz bei Tertullian, de pallio c. 11 erinnert, dass die Priester des Saturn zu Carthago eine Scharlachrobe getragen hätten. Er theilt aber gleichzeitig eine Notiz Clermont-Ganneau's mit, der **הַשָּׁנָא** mit **θευρεποστάτης θεοῦ Βαλμαρκώδου** in einer Inschrift von Deir el-Ka'fa (Recueil d'arch. or. I, p. 103, no. 2) vergleicht und an die Ausdrücke „sacerdotum Apollinis primus secundusve“, „sacerdos in loco primo“, „sacerdos primus“ in lateinischen Inschriften Africas erinnert. Er sieht in **הַשָּׁנָא** eine Kakographie für **הַשָּׁנָא**.

Ist Clermont-Ganneau auf der richtigen Spur, ſo wäre daran zu erinnern, daß im vorexiliſchen Tempel zu Jeruſalem neben dem כֹּהֵן הָאֵלֹהִים, der dem רב הכהנים entspricht, ein כֹּהֵן מִשְׁנָה 2 Kö 25, 18 oder כֹּהֵן הַמִּשְׁנָה Jer 52, 24 ſtand. Auch 2 Kö 23, 4 wird כֹּהֵן הַמִּשְׁנָה für כֹּהֵן הָאֵלֹהִים zu emendieren ſein. In חֲשֹנָה wird man nur eine Bezeichnung des Amtes oder Handwerks erblicken können. Da aber nicht nur in unſerer Inſchrift, ſondern auch no. 359 חֲשֹנָה vor חֲשֹנָה fehlt, ſo liegt es näher an ein part. — חֲשֹנָה ſtatt mit Clermont-Ganneau an חֲשֹנָה zu denken, vor dem ein חֲשֹנָה nicht wohl würde fehlen können. חֲשֹנָה wäre in der Bedeutung von δευτερεύω nicht in der von δευτερόω gebraucht, vgl. ó δευτερεύων als Bezeichnung des Diaconus. Wenn G^L כֹּהֵן הַמִּשְׁנָה 2 Kö 23, 4 durch τοῖς λευέουσιν τοῖς δευτερεύουσιν wiedergibt, G^Q Jer 52, 29 כֹּהֵן הַמִּשְׁנָה durch τὸν λερέα τὸν δευτερεύοντα (G^B τὸν δευτεροῦντα), ſo iſt das eine Parallele zu der Deutung חֲשֹנָה, während ſich Clermont-Ganneau für ſeine Deutung חֲשֹנָה auf τὸν λερέα τὸν δευτερον berufen kann, womit G^L 2 Kö 25, 28 כֹּהֵן מִשְׁנָה, G^{22.33.36.48.49.87.88.90} etc. Jer. 52, 24 חֲשֹנָה wiedergeben. Immerhin iſt auch bei der Aussprache חֲשֹנָה das Fehlen von חֲשֹנָה auffallend, und daher dieſe Deutung nicht ſicher. Daß mit dem Worte eine priesterliche Würde gemeint ſein wird, iſt freilich bei einem Stammbaum anzunehmen, der einen כֹּהֵן über zwei als חֲשֹנָה bezeichnete Vorfahren auf zwei רב הכהנים zurückführt.

B. STADE.

Emendationen.

Ne paginarum albedine oculi laedantur hat P. de Lagarde, Prophetæ Chaldaice p. XLVI—LI die bekannten Emendationen drucken lassen. Aus demselben rein äusserlichen Grunde steht hier das Folgende:

Gn 1, 15 streiche לקמורת.

I Sa 2, 13 כבשל הבשר, lies כבשלה הבשר. Intransitiv kann בשל nicht gebraucht werden.

I Sa 2, 20 אשר שאל לידוע, ὅ οὐ ἐχρησας (τῷ) Κυρίῳ. Da שאל nach אשר hart wäre und ebenso Pass. שאל als masc., so streiche ל von לידוע als Dittographie oder לידועה als falsche Auffüllung.

Jes 1, 8 ונותרה, lies נעפרה und ziehe es zu v. 7 ורים — קים.

Jes 44, 14 אָן (mit ועידא), lies אָל.

Jes 59, 11 נחמה בציבים קלני, lies נחמה בציברים für ציבים. Es ist wohl nicht an den Lärm der Trachtbienen, die einen Baum ausbeuten, sondern an das Brausen des sich zum Schwärmen anschickenden oder sonst in seiner Ruhe gestörten Stockes gedacht. Das parallele צינים räth an ein in der Nähe des Menschen lebendes Thier zu denken.

Jer 1, 4 לנזים, lies nach Zeph 2, 9 לנזי.

Sach 7, 2 ביתאל שראצר, lies בלשןאצר. Gemeint ist der Nachfolger Zerubbabels, der noch vor Vollendung des Tempelbaus gestorben oder abgesetzt worden ist.

Ps 69, 28 ואל-יבאו בצדקתך, lies וראו für יבאו nach Mi 7, 9 ארמה בצדקתו.

Die Verbesserung von ונותרה Jes 1, 8 ist alt. Nach ihr ist schon Gesch. d. Volk. Isr. I, S. 622 übersetzt, sie ist Akad. Reden und Abhandl. S. 199 wiederholt und von mir im Lexicon in Siegfrieds Artikel מְהַפְּכָה eingeschaltet worden. Ebenso ist ביתאל שראצר schon im Lexicon (s. v. שראצר, so nach Michaelis) corrigiert worden. Da beide Emendationen nicht beachtet worden sind, so werden sie hier an auffälligerem Orte wiederholt.

B. STADE

לחם — לחם — מלחמה

Obgleich das Wort מלחמה allbekannt ist, kommt es dennoch im AT in einer Bedeutung vor, welche, wie sich herausstellen wird, mit Unrecht übersehen wird. מלחמה bezeichnet nämlich Ps. 76, 4 und Hos. 1, 7 eine gewisse Waffe, welche wir noch näher kennen lernen werden, und wird nicht, wie gewöhnlich angegeben wird, metonymisch für כלי מלחמה gebraucht. Der Wortlaut der angeführten Stelle beweist dies, denn מלחמה steht dort neben קשת ורֶב, und מִן. Ich bemerke nur beiläufig, dass der Ps. 76 vorkommende Ausdruck: רֶשֶׁף קשת mir verunstaltet scheint: es soll heissen: קשת רֶשֶׁף — Resëfbogen d. h. ursprünglich der Bogen des Gewittergottes רֶשֶׁף, sodann, weil Jahwe bei den Israeliten die Rolle dieses Gottes übernommen hat, — קשת יְהוָה. Der Psalmdichter führt hier treffend aus, dass dieser alte Gewittergott, seitdem Jahwe auf Zion Wohnung bezogen hat, abgethan ist: Jahwe hat den Resëfbogen und die sonstige alte Waffenrüstung abgelegt und zerbrochen; er ist in den Augen der seinigen ein anderer Gott geworden. Über die Art der Waffe, welche durch מלחמה bezeichnet wird, lehren die angeführten Stellen nichts: nur soviel ist klar, dass das Wort der mythologischen Sprache angehört und eine Waffe des Gewittergottes andeutet.

Etwas weiter werden wir kommen, wenn wir zwei andere Bibelstellen in Betracht ziehen, wo das bisher missverstandene

Wort לחום vorkommt, nämlich Hiob 20, 23 und Deut. 32, 24. Zeph. 1, 17 kommt hier nicht in Betracht. Was zunächst Hi. 20, 23 betrifft, so möge man bei Beer und Anderen nachlesen, wie man dem unbekannten Ausdruck כלחום einen Sinn abzugewinnen gesucht hat, bis man schliesslich darauf verzichtet und eine Emendation des Textes vorgeschlagen hat, welche vollkommen unnötig ist. לחום bezeichnet hier nämlich das Mittel, wodurch der Regen sich ergiesst: den plötzlichen Windstoss, welcher die Wolken von einander reisst, durch die מלחמה des Gewittergottes hervorgerufen.

Nicht anders steht es mit Deut. 32, 24, einer vielfach missverstandenen Stelle, obgleich der darin ausgesprochene Gedanke an sich vollkommen klar ist. Jahwe wird, das sagt der Dichter, die untreuen Diener mit verschiedenen Plagen heimsuchen, und er macht diese Plagen namhaft. Es sind: חמת וזלי und שן בהמות, קמח מירי, לחמי רשף, מי רעב, עפר, welche Begriffe sämtlich das Objekt von ושלח בה bilden. Uns geht jetzt allein לחמי רשף an, was קמח מירי heissen soll habe ich in meiner Abhandlung über die jüdischen Fastentage nachzuweisen gesucht. Offenbar ist auch hier die verheerende Windsbraut mit dem sie begleitenden Platzregen gemeint, welche רשף herabschickt. רשף ist hier ähnlich wie an der citirten Psalmstelle zu beurteilen.

Es giebt endlich noch eine dritte Stelle im AT., wo der nämliche Begriff vorkommt, obgleich das betreffende Wort dort fälschlich לחם punktirt ist, wodurch sämtliche Ausleger irregeführt sind, weil sie an Brot dachten und denken mussten, umsomehr, weil noch eine zweite falsche Vokalisation sie darin bestärkte. Diese Stelle ist Richt. 7, 13. Ich verzichte wiederum darauf die bisherigen Erklärungen ausführlich zu besprechen und die abenteuerliche Vorstellung eines sich herumdrehenden Gerstenkuchens, der ein Zelt umstürzt, zu kritisiren. Es genüge darauf hinzuweisen,

dass bei dieser Erklärung das Wort חלל in einer vollkommen willkürlichen Weise erklärt wird. Das Qeré mag allerdings mit der Aussprache חלל auf חלל Gebratenes hindeuten, was חלל (wohl mit Cholem auszusprechen!) ist, weiss jedermann, nämlich der regelmässige Infinitiv von חלל schwirren, sausen. Und dieser Begriff ist bei einem Gewittersturm eben was wir erwarten. Zwar scheint die Bedeutung Brot für לחם durch חלל geschützt, doch diese Vokalisation ist eben unrichtig. Man schreibe חלל Regenschauer (Deut. 32, 2) und wir bekommen einen vortrefflichen, überaus klaren und verständlichen Sinn.

Wenn man schliesslich fragen sollte, woher es kommt, dass die hier vorgetragene Bedeutung von לחם schon den Überlieferern des Textes unbekannt gewesen ist, so bedenke man dass es sich um alte Wörter handelt, welche in der später nicht mehr verstandenen mythologischen Sprache zu Hause sind. Es thut mir aber Leid, dass die hier vorgetragene Erklärung nichts nützt, um die meines Erachtens hoffnungslos verderbte Stelle Richt. 5, 8 aufzuhellen. Offenbar ist der Wortlaut nur zufälligerweise nahezu ähnlich, was die Wörter חלל לחם betrifft, und muss an dieser Stelle in ganz anderer Richtung, nämlich durch Vergleichung von Deut. 32, 17, eine Erklärung gesucht werden.

Utrecht.

M. TH. HOUTSMA.

Zu Jes. 24—27.

Als Grundstock von Jes. 24—27 gilt seit Duhms grundlegender Analyse, der Cheyne, Marti u. a. im Wesentlichen zugestimmt haben, die Apokalypse, die sich aus 24. 25, 6—8. 26, 20—27, 1. 12. 13 zusammensetzt. Es scheint aber, als ob mehrfache Anzeichen dafür sprechen, dass diese aus zwei Stücken besteht, nämlich 24. 25, 6—8 und 26, 20—27, 1. 12. 13. Dafür spricht folgendes.

Was im zweiten Stück steht, sieht keineswegs wie eine geradlinige Fortsetzung von 25, 8 aus, trotzdem das oft behauptet worden ist. 25, 8 schliesst mit der Formel **כִּי יִדְבַּר** das Vorhergehende aufs beste ab: nach der vorbereitenden Weltrevolution ist das Gericht über das Heer der Himmelhöhe und die Könige der Erde gehalten, Jahwe hat auf dem Zion in Herrlichkeit seine Königsresidenz aufgeschlagen (24) und den Völkern das Krönungsmahl bereitet, welches ihre Teilnahme am vollkommenen Heil bedeutet (25, 6—8). Nirgends verrät sich hier eine Lücke, man erwartet eigentlich dahinter nichts mehr. Was folgen soll, dass Jahwes Volk während des Weltgerichts wohlgeborgen sei (26, 20—27, 1), und dass die Israeliten innerhalb der Grenzen des heiligen Landes (27, 12) und ausserhalb derselben (13) in die heilige Stadt gesammelt werden würden, das will eigentlich nicht mehr recht passen, nachdem ja schon die Königsherrlichkeit Jahwes und das vollkommene Heil aller Welt offenbar geworden

ist (24, 23. 25. 6—8). Es steht sogar zum Teil in direktem Widerspruch zum Vorigen. Israel ist nämlich im ersten Stück mit einbegriffen als Gegenstand des Gerichts (das ergibt sich aus 24, 2 „der Priester“, 24, 10 „Stadt des Chaos“ — das verwüstete Jerusalem v. 11. 12), wird aber alsbald aus dem Gericht errettet (25, 8 *מִלִּדְחָאֵץ*). Hingegen will 26, 20f. das Volk vor den Schrecken der Endzeit überhaupt bewahrt und sie auf die ausserisraelitische Völkerwelt beschränkt sehen. Sodann wird der grossartige Universalismus, von welchem 24. 25, 6—8 beseelt ist, sich nimmer mit dem Partikularismus des Durchschnitts-Judentums, das 26, 20. 27, 12. 13 spricht, zusammenreimen lassen. Das empfinden auch mehr oder weniger stark alle Ausleger.

Stilistische Differenzen kommen hinzu. Die singuläre bildliche Ausdrucksweise in 27, 1. 12 hat in dem ganzen Abschnitt 24. 25, 6—8 nichts Entsprechendes. Die Formel *בְּיוֹם הַהוּא* steht 27, 1. 12. 13 in drei unmittelbar aufeinanderfolgenden Versen, dagegen kommt sie in dem viel grösseren Stück 24. 25, 6—8 nur ein einziges Mal und zwar an signifikanter Stelle vor. Die sekundären Elemente nehmen je alle jene Formel öfter in Gebrauch (s. 25, 8. 26, 1. 27, 2).

Endlich ist nicht zu übersehen, dass 26, 20—27, 1. 12, 13 einen anderen Rhythmus hat als 24. 25, 6—8, gleichviel ob man einige spätere Zusätze annimmt oder nicht. Darauf hat auch schon Duhm aufmerksam gemacht.

Dies alles zusammen genommen dürfte den Schluss nahelegen, dass wir künftig die bisher als Einheit betrachtete Apokalypse in zwei Stücke zu scheiden haben, wobei dann am einfachsten 26, 20ff. als Antwort auf die 26. 6—19 vorgetragene Bitte der Gemeinde um Erlösung zu fassen sein dürfte, so dass also dann 26, 9—27, 1. 12. 13 als Ganzes zusammengehören. Es ist nicht fraglich, dass wer die zwischen 24. 25, 6—8 und 26, 20—27, 1. 12. 13 bestehende

Kluft je empfunden hat — und wer hätte das nicht? — sich nur freuen wird, wenn er mit gutem Grunde sie ferner als nicht bestehend ansehen darf, und das vor allem im Interesse des ersten Stücks, das ja hinsichtlich des Schlusses im alten Testament nicht seinesgleichen hat.

LIC. DR. BOEHMER.

Sammael.

Von Mark Lidzbarski.

In der Miscelle p. 170 bemerkt Nestle, dass er nirgends eine Etymologie von Sammael, Samiel gefunden habe, und schlägt seinerseits dafür die Gleichsetzung mit שָׂמַאֵל links vor. Der Name ist nicht so unerörtert, wie Nestle annimmt. Auch hat man ihn bereits mit שָׂמַאֵל kombiniert, freilich etwas anders als Nestle und, wie mir scheint, richtiger. Chwolsohn behandelt שָׂמַאֵל eingehend in seinen *Ssabiern* II, p. 220 ff. Er identifiziert ihn mit dem Šemâl der Harranier und deutet ihn als den Gott des Nordens. Die rabbinischen Stellen über שָׂמַאֵל hat M. Schwab in seinem *Vocabulaire de l'Angéologie* p. 199 zusammengestellt, vgl. auch Levy, *Neuhebr. Wrtb.* III, p. 539 f. Der Name findet sich auch *Asc. Jesaiæ* 2, 1, meines Wissens die älteste Belegstelle für ihn. Es giebt noch jetzt unter den Noçairieren eine Sekte, die sich nach dem Šemâl benennt, vgl. R. Dussaud, *Histoire et Religion des Noçairîs* (Paris 1900), p. 82 ff. Dass der Šemâl auch sonst im Volksglauben des Orients fortlebt, ist aus folgender Stelle bei Prym-Socin, *Der neuaramäische Dialekt des Tûr Abdîn* II, p. 381 (zu 63,6 v. u.) zu ersehen: „Nach d. Erz. ist der *Schamâl* ein Tier wie ein Affe, und es giebt ein unter der Erde befindliches Land, welches bloss von solchen Tieren bewohnt ist. Niemand wagt in ihr Land zu gehen, da sie Menschenfresser sind; doch gelingt es bisweilen, ihnen ihre

schönen Weiber zu stehlen. Ihre Sprache versteht niemand. Sie sind sehr stark und gefräßig. 'Osmân-Pâscha, der vorige Statthalter von Märdîn, hatte einen Schamâl an einer Kette“. Also Teufel, wie Sammael.

Auf die Form Samiel haben nicht die Namen auf el, sondern genauer die Engelnamen auf iël eingewirkt. Diese Bildungen erfreuen sich einer besonderen Beliebtheit und sind jedenfalls nach Gabriel, dem vollstümlichsten Engelnamen, geformt.

Bibliographie.

- † Mc Ewan, J., The bible and the critics. Reply to modern criticism by G. A. Smith. London 1902. 150 S. 8°.
- † Höpfl, H., Die höhere Bibelkritik. Studie über die moderne rationalistische Behandlung der heil. Schrift. Paderborn 1902, IV, 110 S. 8°.
- König, Ed., Neueste Principien der a. t. Kritik geprüft. Gr.-Lichterfelde-Berlin 1902. 80 S. 8°.
- Kautzsch, E., Die bleibende Bedeutung des A. T. Tübingen u. Freiburg 1902. 38 S. 8°.
- † Cheyne, T. K., A turning-point in O. T. study s. Ninet. Cent. 1902. jan., S. 60—70.
- Encyclopaedia Biblica. A critical dictionary of the Literary, Political and Religious History, the Archaeology, Geography and Natural History of the Bible ed. by T. K. Cheyne and J. Sutherland Black. Vol. III. L to R. London 1902. XVI, Sp. 2689—3988. 8°.
- † Eadie's Biblical Cyclopaedia. London 1902. 687 S. 8°.
- † Mackay, A. M., Churchman's introd. to O. T. London 1901. 318 S. 8°.
- Wildeboer, G., De Kirkvader Origenes en de Kanon des Ouden Verbonds s. Versl. en Mededeel. der K. Ak. van Wetenschappen, Afdeel. Letterkunde, Deel 5, S. 134—163.
- † Wildeboer, G., Formation du Canon de l'Ancien Testament. Étude historico-critique IV. s. Rev. de Theol. et de Phil. 1902, I, S. 67—104.
- † Biblia hebraica, nach genauem masoret. Text herausgeg. v. Menachem ben Chaim Scholtz. Berlin 1901. 605 S. 16°. (Nach E. Nestle, Theol. Literaturblatt 1902. No. 5 u. No. 7 mechanisch verkleinerter Nachdruck des Trowitz'schen Druckes der Ausgabe von Letteris. Derselbe Scholtz hat vor etwa 2 Jahren dieselbe Bibel in noch viel kleinerem Massstab nachdrucken lassen, um sie in einer Kapsel an der Uhrkette tragen zu können.)
- Johnston, J. B., The Date of the Septuagint s. The Expos. Tim. 13, 8 (may 02), S. 382f.
- † Simonsen, D., Hebraisk bogtryk i aeldre og nyere tid. Kopenhagen 1901. 29 S. 4°.
- † The O. T. in Greek according to the Septuagint ed. H. B. Swete. Vol. I. Genesis—IV Kings. London 1902. 854 S. 8°.
- † Rotherham, The Emphasized Bible. Vol. I. Genesis to Ruth. London 1902. 288 S. 8°.
- † Brightwen, Mrs., Side lights of the Bible. London 1902. 160 S.
- Howorth, H. H., Some Unconventional Views on the Text of the Zeitschrift f. d. alttest. Wiss. Jahrg. 22. II. 1902.

- Bible (II). Remarks R. B. Girdlestone, P. Ruben, Gaster, Reply by the Author s. PSBA 23, S. 305—330.
- Lambert, M., Notes exégétiques. 1. Zach. 4, 7 (em. חֲסִי אֶת־הַקֶּרֶן f. חֲסִי אֶת־הַר). 2. Dittographies verticales (Jer. 22, 26 וְאֶרֶץ, Ez. 39, 27 תְּנִיט) s. REJ. t. 43, no. 86, S. 268 f.
- Lambert, M., Notes exégétiques. 1. Gn. 41, 16. 2. Ex. 14, 20 et ψ 139, 11. 3. Ex. 39, 40 et Nu. 3, 26. 4. Nu. 3, 31 et 4, 5 s. REJ. t. 44, no. 87 (janv.-mars 02), S. 122—124.
- Scerbo, F., Note bibliche s. Giorn. della Soc. As. It. 1901, 241—247.
- Somervell, R., The Historical Character of the O. T. Narratives s. The Expos. Tim. 13, 7 (april 02), S. 298—302.
- Matthes, J. C., Hexateuchkritiek s. Theol. Tijdschr. 02 (36, 1), S. 45—64.
- Klostermann, Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Pentateuchs. 8. Das deuteronomische Gesetzbuch s. NkZ. 13, 1, S. 23—53. 5, 378—401.
- † Bloch, J., Die samaritanisch-arabische Pentateuchübersetzung. Dt. 1—21, nach Handschriften in Berlin, Gotha, Kiel, Leyden u. Paris mit Einleitung u. Noten herausgeg. Berlin 1901. 43, 62 S. 8°.
- † Kaulen, F., Der Biblische Schöpfungsbericht (Gn 1, 1—2, 3). Freiburg i. Br. 1902. IV, 94 S. 8°.
- Šanda, A., Zur biblischen Urgeschichte s. ZkTh. 02, 1. S. 194—196 (אָדָם ist sumerisch *ada-mu* = mein Vater, אִמָּה = sum. *ama* Mutter, Abel = sumer. *ibila* Sohn, אֶשֶׁל = sum. *Isf* Bruder „das Ganze ist allerdings nur eine Hypothese“. So scheint es freilich.) s. ZkTh. 02, 1, S. 194—196.
- † Verrier, Exposé scientifique du second chapitre de la Genèse. Paris 1902. VII, 213 S. 8°.
- Murad, F., Ararat u. Masis. Studien zur armen. Altertumskunde u. Litteratur. Heidelberg 1901. 104 S. 8°.
- † Exodus edited by A. R. S. Kennedy. London 1902. 8°.
- Sinker, E., The Carcases of Your Idols Lv 26, 30 s. The Expos. Tim. 13, 8 (may 02), S. 383 f.
- † de Moor, Une chanson guerrière de l'époque de l'Exode de Moïse, Nombr. 21, 27—30. Bruxelles 1901.
- Macray, W. D., A Supposed Reading of Dt. 32. 39 s. JThSt. vol. 3, no. 11 (april 02), S. 451 (eine christliche Fälschung: *occidar percutiar*).
- † Wilkins, G., Deuteronomy. London 1902. 182 S. 16°. (The Temple Bible).
- † Mc Fadyen, J. E., Messages of prophetic and priestly historians: writings of the historians of the O. T., arranged so as to distinguish their principal sources, and freely rendered in paraphrase. London 1901. 382 S. 8°.
- Lagrange, M. J., Introduction au livre des Juges s. Revue bibl. 11, 1 (janv. 02), S. 5—30.
- † Bruston, Ch., Le Cantique de Debora. Montauban 1902.
- † Sime, J., Samuel I and II. London 1902. 240 S. 8°. (The Temple Bible.)
- Bennett, W. H., Note on the LXX of 1 Sam 2, 5 (δρι = ξρι) s. The Expos. Tim. 13, 5 (febr. 02), S. 234.

- Bennett, W. H., The Coffer (*argās*). Note on the Text of 1 Sam. 6, 8 s. The Expos. Tim. 13, 5 (febr. 02), S. 234.
- Duhm, E., Das Buch Jesaja übersetzt u. erklärt. 3^{te} Aufl. Göttingen 1902. XXII, 446 S. (Handkomm. III, 1.)
- † König, E., Über Ergänzungen im Jessajabuche s. Z. f. ev. Rel. Unt. 1902, 2, S. 91—102.
- Cobb, W. H., On Certain Isaian Questions s. The Expos. Tim. 13, 6 (march 02), S. 285—287.
- Carr, A., Cyrus the Lord's Anointed. 2. The Testimony of the Greek Historians s. The Expos. 6th ser., no. 24 (dec. 01), S. 414—421.
- † Norbeck, O., Den messianska profetian hos Heseziel. Upsala 1901. 72 S. 80.
- Farrar, F. W., The Minor Prophets s. The Expos. no. 26 (febr. 02), S. 81—92. no. 28 (avril 02) S. 271—286.
- † Procksch, O., Die Geschichtsbetrachtung bei Amos, Hosea u. Jesaja. Königsberg 1901. 44 S. 80. (Diss.)
- Böhmer, J., Die Grundgedanken der Predigt Hoseas s. ZwTh 02, 1, S. 1—23.
- † Larsen, A. C., Profeterne Joel, Mika, Habakuk, Nahum oversatte og forklarede. København 1901. 74 S. 80.
- Welch, A. C., Micah 5, 1—3 (Eng. 2—4) s. The Expos. Tim. 13, 5 (febr. 02), S. 234—236.
- Van Hoonacker, A., Les chapitres IX—XIV du livre de Zacharie s. Rev. bibl. 11, 2 (avril 02), S. 161—183.
- † King, E. G., The Psalms in Three Collections. Part II. Second Collection. London 1902.
- † Kirkpatrick, A. F., The book of psalms: books 4 and 5. Cambridge 1902. CXII, S. 547—847. 80. (University Press.)
- † Kirkpatrick, A. F., The book of Psalms with introd. and notes. London 1902. 964 S. 80.
- Zenner, Z. K., Psalmenstudien 1. Ps. 8 s. ZkTh. 02, 1, S. 70—80.
- Deimel, A., Ps. 94, 8—11 s. ZkTh. 02, 2, S. 396—398.
- Halévy, J., Un passage de la Vulgate (ψ 110, 3), s. Journ. As. 9^e sér. t. 19, 1, S. 140—144.
- Kaminka, A., Quel est le psaume de la dédicace du temple? s. RÉJ. t. 43, no. 86, S. 269—272.
- † Grimme, H., Psalmenprobleme. Freiburg (Schweiz) 1902. VIII, 205 S. Collectanea Friburgensia. Veröffentlich. d. Univ. Freiburg, fasc. 12 (N. F., 3).
- † Thayer, Ch. S., Ueber das Verhältniss der Psalmen zu Jeremia. Göttingen 1901. 37 S. 80. (Diss.)
- † H. Weir, Notes on the Text of the Psalms s. The Expos. no. 26 (febr. 02), S. 156—160.
- † Engert, Th., Der betende Gerechte der Psalmen. Histor.-krit. Untersuchung als Beitrag z. e. Einleitung in den Psalter. Würzburg 1902. IV, 132 S. 80.
- Lietzmann, H., Der Psalmencommentar Theodors von Mopsuestia s. SBAW 02, XVI, XVII, XVIII, S. 334—346.
- † Müller, E., Der echte Hiob. Hannover 1902. 40 S. 80.
- Hontheim, J., Bemerkungen zu Job 28 s. ZkTh. 02, 2, S. 385—393.
- † Stettler, F., Ueber Hiob 19, 25—27 s. Schweiz. Th. Z. 1901, 4, S. 230—245.

- Honthheim, J., Bemerkungen zu Job 40, 2—14 u. 42, 2—6 s. ZkTh. 02, 1, S. 197—204.
- † Krieger, H., Das Leiden des Gerechten im Buche Hiob u. im Lichte des N. T. Wehlau 1902. 24 S. 80. (Progr.)
- Bertholet, A., Die Bücher Esra u. Nehemia erklärt. Tübingen u. Leipzig 1902. VIII, 112 S. 80. (Kurzer Hand-Com. Lief. 17.)
- † Harper, W., Esrah, Nehemiah, and Esther. London 1902. 150 S. 8.
- Holzhey, K., Die Bücher Esra u. Nehemia. Untersuchung ihres literarischen u. geschichtlichen Charakters. München 1902. 68 S. 8. (= Studien zur a. t. Einleitung u. Geschichte 2.)
- † Tostivint, D., Esdras et Néhémie. Rom 1901. 50 S. 8.
- Girdlestone, R. B., Notes on the Comparative Value of the two Recensions of Esra s. PSBA 24, 1, S. 14—16. Reply by H. H. Howorth, S. 16—20.
- Mercati, G., Frammenti urbinati d'un' antica versione del libro II de' Maccabei editi ed illustrati s. Rev. bibl. 11, 2 (avril 02), S. 184—211.
- Lévi, Isr., Sur les deux premiers livres des Macchabées. 1. L'original hébreu du 1^{er} livre des Macchabées. 2. La date de la rédaction du 2^e livre des Macchabées s. RÉJ. t. 43, no. 86, S. 215—230.
- Lévi, Isr., L'Ecclésiastique ou la Sagesse de Jésus, fils de Sira. Texte original hébreu, édité, traduit et commenté. 2^{me} ptie. Paris 1901. LXX, 243 S. 80. (= Bibl. de l'École des Hautes Études. Sciences rel. vol. 10, fasc. 2.)
- Lévi, Isr., Afquia, femme de Jesus fils de Sira s. RÉJ. t. 43, no. 86, S. 231—236. (Mit Uebers. der arab. Erzählung aus dem HHSS. no. 50 (105^b—108^b) und no. 132 (124^a—127^a) des fonds arabe und no. 179 (f. 126) des fonds syriaque der Bibliothèque Nationale zu Paris von Seligsohn u. Literaturangaben von R. Basset. — Aus der HS. no. 179 ist der arab. Text von Miss Gibson in den Apocrypha arabica veröffentlicht worden.)
- Margoliouth, D. S., Three Notes on Ecclesiasticus. s. The Expos. Tim. 13, 7 (April 02) S. 331 f.
- Ryssel, V., Die neuen hebräischen Fragmente des Buches Jesus Sirach s. ThStKr. 02, 2, S. 205—261. 3, S. 347—419.
- De Moor, Fl., Tobie et Akhikar s. Le Muséon 2, 4, S. 445—489.
- Das Buch Henoch. Aethiopischer Text herausgeg. von J. Flemming. Leipzig 1902. XVI, 172 S. 80. (= Texte u. Untersuch. z. Geschichte der altchristl. Lit. N. F. VII, 1.)
- Abrahams, J., Recent Criticism of the Letter of Aristaeus s. JQR. 14, no. 59 (jan. 02), S. 321—342.
- Moffatt, J., The Righteousness of the Scribes and Pharisees s. The Expos. Tim. 13, 5 (febr. 02), S. 201—206 (ψ 3. 6. 5. 10 des Psalt. Sal.)
- † Förster, M., Das lateinisch-altenglische Fragment der Apokryphe von Iamnes u. Mambres s. Arch. f. d. Stud. d. neuer. Spr. CVIII, 1/2, S. 151 f.

† Belli, M., De grammaticae hebraicae ratione emendanda s. Vox urbis 1901, 22. 23.

W. Gesenius' hebräische Grammatik völlig umgearbeitet von E. Kautzsch. 27^{te} vielfach verbesserte u. vermehrte Auflage. Facsi-

- mile der Siloah-Inschrift beigelegt von J. Euting, Schrifttafel von M. Lidzbarski. Leipzig 1902. XII, 516.
- Paradigmen u. Register zu Gesenius' Kautsch hebräischer Grammatik. 27. Auflage nebst zwei Facsimiles der Siloahinschrift und einer neuen Schrifttafel v. M. Lidzbarski, Leipzig 1902. S. 517—591.
- Herz, N., Doubtful Hebrew Words (רָשָׁה, יָרָה, מָרָה, קָרָה, קָרָה) s. The Expos. Tim. 13, 4 (jan. 02), S. 190.
- Hommel, F., The True Meaning of Arpachshad s. The Expos. Tim. 13, 6 (march 02), S. 285.
- Lambert, M., Les anomalies du pluriel des noms en hébreu s. RĒJ. t. 43, no. 86 (oct.-déc. 01), S. 206—214.
- † Praetorius, F., Die Uebernahme der früh-mittelgriechischen Neumen durch die Juden. Ein Nachwort zu meiner Schrift üb. die Herkunft der hebr. Accente. Berlin 1902.
- Sayce, A. H., Recent Biblical Archaeology. The City of Enoch. Tarshish s. The Expos. Tim. 13, 4 (jan. 02), S. 178—180.
- Sayce, A. H., The Land of Sepharad s. The Expos. Tim. 13, 7 (avril 02), S. 308f.
- Sanda, A., Bemerkungen zum hebräischen Wörterbuch s. ZKTh. 02, 1, S. 205—208.
- Ulmer, F., Die semitischen Eigennamen im A. T. auf ihre Entstehung und Elemente hin untersucht. 1. Teil. Erlangen 1901. 44 S. 80. (Diss.)
- † Zapletal, Vc., Grammatica linguae hebraicae cum exercitiis et glossario, studiis accomodata. Paderborn 1902. VII, 138 S. 80.
-
- † Barton, G. A., Sketch of Semitic Origins, social and religious. London 1902. 80.
- Beer, G., Der biblische Hades. Tübingen u. Leipzig 1902. 29 S. 80. (Aus: Theologische Abhandl. Festgabe zum 17. Mai für H. J. Holtzmann.)
- Böcklen, E., Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie. Göttingen 1902. 150 S. 80.
- Bousset, W., Die Beziehungen der ältesten jüdischen Sibylle zur chaldäischen Sibylle und einige weitere Beobachtungen über den synkretistischen Charakter der spätjüdischen Literatur s. ZNTW 3, 1, S. 23—49.
- Cook, St. A., Israel and Totemism s. JQR. 14, no. 55 (april 02), S. 413—448.
- Croskery, J., Recent Discussions on the Meaning of the Title, Son of Man s. The Expos. Tim. 13, 8 (may 02), S. 351—355.
- Evans, A. J., The Mycenaean Tree and Pillar Cult and its Mediterranean Relations with Illustrations from recent Cretan Finds. London 1901.
- Friedländer, M., The „Pauline“ Emancipation from the Law a product of the pre-Christian Jewish Diaspora s. JQR. 14, no. 54 (jan. 02), S. 265—302.
- † Geffcken, J., Komposition u. Entstehungszeit der Oracula Sibyllina. Leipzig 1902. IV, 78 S. 80. (Texte u. Untersuch. N. F. VIII, 1.)

- † Geffcken, J., Die Oracula Sibyllina. Leipzig 1902. LVI, 240 S. (= Griech. christl. Schriftsteller Bd. 8.)
- † Girdlestone, R. B., The Grammar of Prophecy. London 1902. 207. 8°.
- Hackspill, L., Étude sur le milieu religieux et intellectuel contemporain du Nouveau Testament s. Rev. bibl. 11, 1 (janv. 02), S. 53—73.
- Halevy, J., Quatre divinités sémitiques: Ba'al Marcod. Μαῖαρος. 'Ιαῖδα. Ἰῖ Yarid. — Ζεὺς Σαπαδηνός s. Journ. As. 9^e sér. t. 98, no. 3, S. 513—517.
- Köberle, Gottesgeist u. Menscheng Geist im A. T. s. NkZ. 13, 5, S. 321—347.
- Lagrange, M. J., Études sur les religions sémitiques. — Les morts — s. Rev. bibl. 11, 2 (avril 02), S. 212—239.
- Lotz, W., Der Bund von Sinai s. NkZ. 13, 3, S. 181—204.
- † Meltzer, H., Die mess. Weissagungen s. Prot. Monatsh. 1902, 1, S. 15—35.
- Moffat, R. M., The Servant of the Lord s. The Expos. Tim. 13, 4 (jan. 02), S. 174—178.
- Nowack, W., Die Zukunftshoffnungen Israels in der assyrischen Zeit. Tübingen n. Leipzig 1902. 59 S. 8°. (Aus: Theolog. Abhandl. Festgabe zum 17. Mai 1902 für H. J. Holtzmann.)
- † Schreiner, J., Elysium u. Hades. Eine religionsgeschichtl. Studie. Braunschweig 1902. III, 71 S. m. 1 Karte.
- † Seyring, F., Die altisraelitische Religion in den „Heldengeschichten des Richterbuches“. Ellbeck 1902. 45 S. 8°.
- Taylor, R. B., Prophetic Ecstasy s. The Expos. Tim. 13, 4 (jan. 02), S. 150—156. 5 (febr. 02), S. 223—228.
- Torge, P., Aschera und Astarte. Ein Beitrag zur semitischen Religionsgeschichte. Leipzig 1902. IV, 59 S.
- Usener, H., Milch und Honig s. Rhein. Mus. f. Philol. N. F. LVII, S. 177—195.
- † Wünsche, A., Die Poesie des Todes im a. t. Schrifttum s. Deutsche ev. Blätter 1902, 4, S. 235—263.
- † Zöckler, O., Die biblische Urgeschichte u. ihre babylonischen Parallelen s. Bew. d. Glaubens 1902, 3, S. 107—111.
- † Belck, W., Beiträge zur alten Geographie u. Geschichte Vorderasiens. II. Leipzig 1901 — III, S. 57—112. 8°.
- Bennett, W. H., Wages in Ancient Israel s. The Expos. Tim. 13, 8 (may 02), S. 381f.
- Bonkamp, B. H., Die Eroberung von Samaria u. das vierzehnte Jahr des Ezechias s. Theol. Quart. 02, 2, S. 161—168.
- † Cleeve, L., Woman and Moses. London 1902. 302 S. 8°.
- † Dornstetter, P., Abraham. Studien über die Anfänge des hebr. Volkes. Freiburg i. Br. XII, 280 S., 8° (s. Bibl. Stud. VII, 1—3).
- † Douglas, G. C. M., Samuel and his Age. London 1902. 300 S. 8°.
- † Gelbhaus, S., Nehemias u. seine sozialpolitischen Bestrebungen. Wien 1902. 51 S. 8°.
- Gray, G. B., The Lists of the Twelve Tribes s. The Expos. no. 27 (march 02), S. 225—240.
- † Joseph, D., Stiftshütte, Tempel- u. Synagogenbauten aus alter Zeit. Berlin 1902. 39 S. 4°.

Krauss, S., Die Königin von Saba in den byzantinischen Chroniken s. Byz. Zeitschr. XI, 1/2, S. 120—131.

Marquart, J., The Genealogies of Benjamin s. JQR. 14, no. 54 (jan. 02), S. 343—351.

† Messerschmidt, L., Die Hettiter. Mit 9 Abbildgn. Leipzig 1902. 32 S. 80. (Der alte Orient 4, 1.)

† Moor, Fl. de, L'Exode des Hébreux d'Égypte sous Moïse d'après l'Exode, les Nombres et le Deutéronome. 87 S. 80. (S. A. aus Science Catholique.)

Prášek, J. V., Sennacherib's Second Expedition to the West, and the Date of his Siege of Jerusalem s. The Expos. Tim. 13, 7 (april 02), S. 326—328.

† Prestel, J., Die Baugeschichte des jüd. Heiligthums u. der Tempel Salomons. Mit 7 Taf. Strassburg 1902. VIII, 56 S. 80.

Ramsay, W. M., The Jews in the Graeco-Asiatic Cities s. The Expos. no. 25 (jan. 02), S. 19—33. no. 26 (febr. 02), S. 92—109.

† Whitham, A. R., Handbook to the history of the hebrew monarchy to the accession of Solomon. London 1902. 302 S. 80.

† Wilson, C. W., The Bible Atlas. London 1902. 40.

ZDPV. Bd. XXIV, Heft 4. — Röhricht, R., Die Palästinakarte Bernhard von Breitenbach's. — Bauer, L., Lobpreis des guten Pferdes. — Strzygowski, J., Das neuaufgefundene Orpheus-Mosaik in Jerusalem. — Guthe, H., † Otto Kersten. — Goldziher, L., Bemerkungen zu Christie, der Dialekt der Landbevölkerung des mittleren Galiläa. — Bücheranzeigen. —

M. u. N. d. DPV 1901, No. 1. — I. Mittheilungen. — Unsere Arbeiten im Ostjordanlande IV. Briefe Dr. Schumacher's in Haifa (Schluss). — Saul, J., Von el-Akabe über Gaza nach Jerusalem. — Schick, C., Neubau der Kirche in el-Kubebe. — Kurze Mittheilungen (Sammlungen u. Bibliotheken in Jerusalem. Wiederherstellung der Kirche zu Abu Ghosch durch die Augustinerbrüder. Bama zwischen *er-rām* und *dscheba'*). —

† לוח ארץ ישראל. Litterarischer Palästina-Almanach für das Jahr 5662. 1901/02. Jerusalem. 184 S. 80.

† d'Alonzo, A., La Russie en Palestine. Paris 1901. 140 S. 80.

† Ballerini, F., Le Tribù Nomadi della Palestina e del Sinai secondo le memorie dell' Egitto antico s. Bessarione, vol. IX p. 61. 197. 345. Grammatica, L., Le vie romane della Palestina (con una carta topografica della Palestina nei primi secoli dell' era cristiana) s. Studi rel. 2, 2 (Marzo-Aprile 02), S. 136—158.

Hess, J. J., Bemerkungen zu Doughty's Travels in Arabia d. WZKM. 16, 1, S. 45—62.

Jaussen, A., Les tribus arabes à l'est du Jourdain s. Rev. (janv. 02), S. 87—93.

Marmier, G., Contributions à la géographie de la Palestine pays voisins (suite) s. RÉJ. t. 43, no. 86 (oct.-déc. (fin.) s. RÉJ. t. 44, no. 87 (janv.-mars 02), S. 29—

Masterman, E. W. G., The Rivers of Damascus 13, 5 (febr. 02), S. 215—220.

Nestle, E., Bethesda s. The Expos. Tim. 13, 7

- † Rohrbach, P., Im Lande Jahwehs und Jesu. Wanderungen und Wandlungen vom Hermon bis zur Wüste Juda. Tübingen 1901. VII, 432 S. 8°.
- Ronzewalle, S., Restitution d'une inscription grecque s. *Rev. bibl.* 11, 2 (avril 02), S. 272f. (Gefunden bei زيت, veröffentl. v. Chabot, *Journ. As.* 01, II, 441. Ronzewalle liest Ζ. 4 u. f. Ζαοβ π(ε)ρὶ τῆς Θησαυροφυλακῆς Ἰδορόπου).
- Sanda, A., Zur ältesten Geographie Palästina's u. Syriens s. *ZkTh.* 02, 2, S. 405—411.
- Vincent, H., Chronique: La mosaïque d'Orphée. Nouveaux ossuaires juifs. A propos d'une inscription de Mādaba s. *Rev. bibl.* 11, 1 (janv. 02), S. 100—110.
- Vincent, H., Les fouilles du Cénacle. — Un nouvel ossuaire juif¹⁾ — Le tombeau à ossuaires du mont des Oliviers. — Nouvelles inscriptions s. *Rev. bibl.* 11, 2 (avril 02), S. 274—281.
- Vincent, H., La deuxième enceinte de Jérusalem s. *Rev. bibl.* 11, 1 (janv. 02), S. 31—57.
- Revue sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne.* Recueil trimestriel. Directeur J. Halévy. 10^e année. — Janvier 1902. — Halévy, J., Recherches bibliques: Le Livre d'Osee. — Halévy, J., La Tentation de Jésus. — Halévy, J., Nouvel Essai sur les inscriptions proto-arabes (suite). — Virolleaud, Ch., Présages assyriens relatifs aux événements publics. — Lambert, M., Un Mot dans l'inscription de Mesa (מנפ). — Halévy, J., Rectification (zu 1901, p. 375). — Avril 1902. — Halévy, J., Recherches bibliques: Le livre d'Osee (suite). — Halévy, J., Notes évangéliques. I. L'expression „Fils de l'Homme“. II. Différent Traitement des pharisiens et des sadducéens. — Un Prophète sadducéen. — Halévy, J., La Découverte d'un certérium sumérien. [Bezieht sich auf C. Fossey, La question sumérienne, *Compt. rend. nov.-déc.* 02, S. 696ff.] — Halévy, J., Nouvel Essai sur les inscriptions proto-arabes (suite). — Duval, R., Une Découverte de livres hébreux à Jéricho. [Brief des nestor. Patriar. Timotheus I (779—823). Legende nach Enseb. *Hist. eccl.* 6, 16, 3.] — Halévy, J., L'authenticité du récit II Rois 18, 17—36. — Halévy, J., Bibliographie — Réplique. — Trois Inscriptions de Hatra. —
- Berger, Ph., Communication s. *Compt. rend. Ac. des Inscr.* 01, sept.-oct., S. 576—578. (Bezieht sich auf eine neue phön. Inschr. aus Tharros in Sardinien im Besitze von Chevalier Efisio Pischedda auf Marmor, 11 Zeilen, jede von mindestens 50 Buchstaben, vgl. oben S. 325.)
- Berger, Ph., Note sur une nouvelle épitaphe sacerdotale de Carthage s. *Compt. rend. Acad. des Inscr. nov.-déc.* 01, S. 847—849 (vgl. oben S. 326).
- Chabot, J. B., Notes d'épigraphie et d'archéologie orientale s. *Journ. As.* t. 18, no. 3, S. 430—450.
- Clermont-Ganneau, calque de la grande inscription hébraïque en mosaïque de Kefr Kenna s. *Compt. rend. Acad. des Inscr. nov.-déc.* 01, S. 852.
- Clermont-Ganneau, Note sur les deux inscriptions religieuses de

¹⁾ Mit Inschrift, von der jedoch nur die 3 ersten Buchstaben זיט lesbar sind.

- Palmyre publiées par E. Littmann s. Journ. As. 9^e sér. t. 18, no. 3, S. 521—528.
- Cooke, G. A., Qorhah and Qir-heres in the Moabite Stone s. The Expos. Tim. 13, 4 (jan. 02), S. 186f.
- Delattre, Fouilles exécutées dans la nécropole punique voisine de Sainte-Monique à Carthage s. Compt. rend. Acad. des Inscr. 01, sept.-oct., S. 583—602. (Mit 3 Grabinschriften.)
- Derenbourg, H., Un dieu nabatéen ivre sans avoir bu du vin s. REJ. t. 44, no. 87 (janv.-mars 02), S. 124—126. (Bezieht sich auf Journ. As. 1901, II, p. 382, l. 4—5: לְשֵׁי מִלְּקִים מִבָּא וְשִׁכְרָא רִי לֹא שָׁמַח וְחָמַר.)
- Lagrange, M. L., La controverse minéo-sabéo-biblique s. Rev. bibl. 11, 2 (avril 02), S. 240—272.
- Lagrange, M. J., Notes d'épigraphie sémitique s. Rev. bibl. 11, 1 (janv. 02), S. 94—99 (darunter 3 palmyr. Inscr.).
- Littmann, E., Deux inscriptions religieuses de Palmyre, le dieu שֵׁי מִלְּקִים s. Journ. As. t. 18, no. 2, S. 374—390.
- Pichler, E. J., A Cylinder Seal bearing the noun Gehasi t. PSBA. 23, 7, 8. 362. (Hämatitcylinder neulich erworben von J. Offord, 23 mm lang, 15 mm Durchmesser, mit einer babylonischen Scene: der Priester führt den Anbetenden vor den sitzenden Gott, u. einer Ägyptischen: der Pharao erschlägt einen vor ihm knieenden Feind. Der Cylinder trug urspr. eine Keilinschrift von 3 Linien, die jetzt verwischt ist und über die jetzt altsemitische Buchstaben eingeritzt sind, die der Verf. מָן liest. Nach der beigegebenen Abbildung erscheint diese Lesung unsicher. Es fragt sich daher vorläufig, ob wirklich eine Parallele zu dem räthselhaften biblischen Namen מָן gefunden ist.)
- Weber, O., Studien zur süd-arabischen Altertumskunde. 2. Eine neue minäische Inschrift (Glaser 1302) = Mitteil. d. Vorderas. Gesellsch. 1901, 2. 34 S. 80.
-
- Cowley, A., Note on JQR., 14, S. 26ff. s. JQR. 14, no. 54 (jan. 02), S. 352f. (Eine Sam. Pentateuchhandschrift betr.)
- † Derenbourg, H., Étude sur les manuscrits arabes de la collection Schefer à la Bibliothèque nationale. Paris 1901. 4°. (S. A.)
- Gwilliam, G. H., The Age of the Bodleian Syriac Codex Dawkins 3 s. JThSt. vol. 3, no. 11 (april 02), S. 452f.
- Hirschfeld, H., Descriptive Catalogue of Hebrew MSS. of the Montefiore Library s. JQR. 14, no. 54 (jan. 02), S. 379—412, no. 55 (april 02), S. 622—652.
- Margoliouth, G., Some British Museum Genizah Texts s. JQR. 14, no. 44 (jan. 02), S. 303—320.
- † Taylor, G., Cairo Genizah palimpsests, hebrew-greek, from the Taylor-Schechter collection, including a fragment of psalm 22 according to Origen's Hexapla. 11 collotype plates. London 1901. 104 S. 4°.
- Violet, Br., Ein zweisprachiges Psalmfragment aus Damaskus. Berichtiger Sonderabzug aus der orientalist. Lit. Zeitung 1901. Mit einer Abbildung des Fragments. Berlin 1902. 52 Sp. 4°, (Ψ 77, 20 [hebr. 78, 20] von πέρων an bis v. 31 θεοῦ und v. 51 von πόνου αὐτῶν an bis v. 61 [α]χμαλω[σ]ταιν], griechisch mit gegenüberstehender arabischer Uebersetzung in griechischen Buchstaben; der grie-

- and translated with Index of proper names and Glossary. Leipzig 1901. VIII, 82 S. XVII Taf. 4°. (= Assy. Bibl. XVII).
- † Koldewey, R., Die Pflastersteine von Aiburschabu in Babylon. Mit einer Karte u. vier Doppeltafeln s. Wissenschaftl. Veröffentl. d. DOG. Hft. 2. Leipzig 1901. 10 S. 4 Taf. fol.
- Kugler, F. H., Astronomische und meteorologische Finsternisse. Eine assyriologisch-kosmologische Untersuchung s. ZDMG 56, 1, S. 60—70.
- Lehmann, C. F., Der Tigris-Tunnel s. Verhandl. d. Berl. Anthropol. Ges. 1901, S. 226—244.
- † Martin, F., Lettres assyriennes et babyloniennes. Paris 1901. 45 S. 8°. (S. A. aus Rev. de l'Inst. cath. de Paris).
- † Martin, Fr., Mélanges assyriologiques s. Rec. de Trav. rel. à la Phil. et l'Archéol. égypt. et assyr. vol. 23, S. 156—163.
- † Mémoires publiés sur la direction de J. de Morgan. t. III. Textes élamites-anzanites, 1^{re} série par V. Scheil. Paris 1901. VIII, 146 S. 8°.
- † Montgomery, M. W., Briefe aus der Zeit des babylonischen Königs Hammurabi (ca. 2250 v. Chr.). Berlin 1901. 31 S. 8°. (Diss.)
- † Muss-Arnolt, W., Assyrisch-englisch-deutsches Handwörterbuch II. Lief. Berlin 1901. 64 S. 8°.
- † Niebuhr, C., Tell El Amarna period. Relations of Egypt and Western Asia in the 15th cent. London 1901. 64 S. 8°.
- Die Auffindung des Thronsaals Nebukadnezars s. Mitteil. der Deutsch. Or. Ges. 7. ThStKr. 02, 2, 280f.
- † Oefele, F. v., Litteraturnachweise zur Geschichte der Medizin i. d. Keilschriftkultur s. Deutsche med. Presse 1901, No. 24.
- † Oefele, F. v., Vorhippokratische Medizin Westasiens, Aegyptens u. der mediterranen Vorländer s. Handbuch d. Gesch. d. Med. hrsg. v. Neuburger u. Pagel Bd. 1, S. 52—109.
- Offord, J., The Antiquity of the Four-wheeled Chariot (2 plates) s. PSBA 24, 3, S. 130f.
- Oppert, J., Une complainte des villes chaldéennes sur la suprématie de Babylone à l'époque des successeurs d'Alexandre s. Compt. rend. Acad. des Inscr. 01, nov., S. 830—846.
- Pinches, Th. G., Cylinder Seals in the possession of J. Offord s. PSBA 24, 2, S. 87—94.
- Pinches, Th. G., Greek Transcriptions of Babylonian Tablets s. PSBA 24, 3, S. 108—119 (Texts in list form explaining Akkadian words, a fragment of a bilingual text [interlinear], and a flake [the Greek only preserved] referring to Babylon. Transcriptions of Akkadian and Semitic Babylonian words into Greek characters, and therefore documents of the highest importance for the philology of these two languages).
- Sayce, A. H., The Greeks in Babylonia: Graeco-cuneiform Texts s. PSBA 24, 3, S. 120—125.
- Plumket, E. M., The Chinese Calendar with some remarks with reference to that of the Chaldeans (diagram) s. PSBA 23, 8, S. 367—377.
- † Scheil, V., Notes d'épigraphie et d'archéologie assyriennes (LIX LXI) Paris 1901. 8 S. 4°. (S. A. aus Rec. de Trav. rel. à la Phil. et à l'Archéol. égypt. et assyriol. 23).
- Peiser, F. E., Studien zur oriental. Altertumskunde IV. Der Seel. d. assyr. Eponymencanons. Ein assyrisches Itinerar. Die angeh.

- Archenmaasse. An der Kulturgrenze s. Mitteil. d. Vorderas. Gesellsch. 1901, 3. 56 S. 8°.
- † Streck, M., Die alte Landschaft Babylonien nach den arabischen Geographen. II. TL. Leiden 1901, XV, S. 173—333. 8°.
- Sayce, A. H., The Ionians in the Tel-el-Amarna Tablets s. PSBA. 24, 1. S. 10—13.
- † Thompson, R. C., On Traces of an indefinite article in Assyrian. London 1902. 8°.
- Thureau-Dangin, F., Note sur la 3^{ème} collection de tablettes découverte par M. de Sarzec à Telloh s. Compt. rend. Ac. des Inscr. or. janv.-févr. S. 77—94.
- † Weissbach, F. H., Ein neuer Text des Königs Nabopolassar s. Mitteil. d. DOG. 1901, No. 10, S. 13—17.
- Winckler, H., Arabisch-Semitisch-Orientalisch. Kulturgeschichtlich-mythologische Untersuchung s. Mitteil. d. Vorderas. Gesellsch. 1901, 4. 80 S. 8°.
- Zimmern, H., Das Princip unserer Zeit- u. Raumteilung s. BSGW, phil.-hist. Cl., 1901, S. 47—61.
- † Zimmern, H., The Babylonian and the Hebrew Genesis. Translated by J. Hutchison. London 1901. VI, 64 S. 8°.
- Zeitschr. f. Aeg. Sprache u. Alterthumskunde. Bd. XXXIX. Heft 1. — Loret, V., La grande inscription de Mes à Saqqarah. — Moret, A., Un procès de famille sous la 19^e dynastie. — Breasted, J. H., The Philosophy of a Memphite Priest. — Breasted, J. H., The Obelisks of Thutmose III. and his Building Season in Egypt. — Steindorff, G., Amenophis' III Gedächtnisskarabäus auf die Anlage eines Sees. — Breasted, J. H., Die Eigennamen auf dem Vatikanskarabäus Amenhoteps III. — Wilcken, U., Die Bedeutung der ägyptischen Pflanzensäulen. — Möller, G., Das Hb-šd des Osiris nach Sargdarstellungen des neuen Reichs. — Lehmann, C. F., Chronologisches. — Calice, F. v., Die Verba des Gebens. — Griffith, F. LL., The Date of the Old Coptic Texts and their Relation to Christian Coptic. — Miscellen. Rubensohn, O., Der Grabstein des syrischen Söldners. — Schäfer, H., Das Zeichen für *dmḏl* „verbinden“. — Oefele, Schlangenöl, Pap. Ebers 66, 1. — Breasted, J. H., Zur Hb-šd-Frage. — Die königlichen Totenopfer. — Sethe, Zu Westcar 11, 13. — E. T., Der Lautwerth $\bigwedge^{\circ} = nemi$.
- Griffith, F. LL., Addenda to the Commentary on Old Coptic in ÄZ 38. — The old magical texts of Paris (ÄZ 38, p. 85 squ.). — Erman, A., Eine Weihung des Hyksos Apophis. — Sethe, Zu *COMH* „Zu Schiff fahren“. — Quibell, J. E., Wann starb das Koptische aus? — Schäfer, H., Die Wirkung der Skarabäen mit einem Krokodil und einer Hand.
- † Ägyptische Inschriften aus den Kgl. Museen in Berlin herausgeg. v. d. Generalverwaltung. 1. Heft. Inschriften der ältesten Zeit u. des Alten Reichs. Berlin 1901. IV, 72 S. 4°.
- † Urkunden, ägyptische, aus dem kgl. Museum zu Berlin, herausgeg. v. d. Generalverwaltung. Griechische Urkunden. III. Bd. 8. Hft. Berlin 1901.
- † Baedeker, H., Ägypten, Handbuch für Reisende. Mit 36 Karten

- u. Plänen, 55 Grundrissen und 58 Vignetten. 5^{te} Aufl. Leipzig 1902.
- † Bissing, F. W. von, Funde in Aegypten s. Jahrb. des Deutsch. Arch. Instituts, Arch. Anz. 1901, 2, S. 57f.
- Brooke, A. E., The Bohairic Version of the Pentateuch s. JThSt. III, no. 10 (jan. 02), S. 258—278.
- Butler, A. J., On the Identity of „Al Mukaukis“ of Egypt s. PSBA. 23, 6, S. 275—290.
- Cagnat, R., Indiscrétions archéologiques sur les Égyptiens de l'époque Romaine s. Compt. rend. Acad. des Inscr. 01, nov. déc., S. 785—801.
- † Capart, J., En Égypte, notes de voyage. Bruxelles 1901. 33 S. 80.
- Chassinat, E., Note sur les fouilles d'Abu Roash (1900/01) s. Compt. rend. Acad. des Inscr. 01, sept. oct., S. 616—619.
- Crum, W. E., Eusebius and Coptic Church Histories s. PSBA. 24 2, S. 68—84.
- † de Bock, W., Matériaux pour servir à l'archéologie de l'Égypte chrétienne. Édition posthume. St. Pétersbourg 1901. 94 S., 33 planches en phototypie.
- † Durst, J. U., Notes sur quelques bovides préhistoriques s. L'Anthropologie XI, p. 129—158. 655—676.
- Ermann, A., Zaubersprüche für Mutter u. Kind. Aus dem Papyrus 3027 des Berliner Museums s. ABAW. 1901. 52 S. 2 Taf.
- † Forrer, R., Achmin-Studien. I. Ueber Steinzeit-Hockergräber zu Achmin, Naqada etc. in Oberägypten u. üb. europ. Parallelfunde. Strassburg 1901. 60 S. 80.
- † Forrer, R., Ueber Steinzeit-Hockergräber zu Achmin, Naqada etc. in Ober-Ägypten u. über europäische Parallelfunde. Strassburg 1901. 60 S. 80.
- Grenfell, A., The Iconography of Bes, and of Phoenician Bes-Hand-Scarabs s. PSBA. 24, 1, S. 21—40.
- Griffith, F. Ll., A Sale of Land in the reign of Philopator (2 plates) s. PSBA. 23, 6, S. 294—302.
- † Griffith, F. Ll., The Study of Egyptology. Oxford 1901. 26 S. 80.
- Hebbelynck, Ad., Les mystères des lettres Grecques d'après un manuscrit copte-arabe de la bibl. Bodl. d'Oxford s. Le Muséon 2, 4, S. 369—414.
- Hyvernât, H., Vie de Sainte Marine. IV. Texte copte s. Rev. de l'Or. chrét. 02, 1, S. 136—152.
- † Lepsius, C. R., Denkmäler aus Ägypten und Aethiopien. Text, 4. Bd. Oberägypten. V, 176 aut. S. 40. Nebst Ergänzungsband. Herausgeg. v. Ed. Naville, unter Mitwirkung von L. Borchardt bearbeitet v. K. Sethe. 3 Lief. Leipzig 1901. 10 Lichtdr. u. 6 farb. Tafeln. fol.
- Maspero, Compte rendu des travaux du Service des Antiquités d'Égypte s. Compte rend. Ac. des Inscr. 01, sept. oct., S. 614—616 (Saqqarah u. Theben).
- Nash, W. L., The Tomb of Mentuhetep I (3) at Dêr-el-Bahri, Thebes (3 plates) s. PSBA. 23, 6, S. 291—293.
- Nash, W. L., The Tomb of Pa-shedu (3 plates) s. PSBA. 23, 7, S. 360f.
- Nash, W. L., Two Heads of Small Statues found at the Temple of Mut at Karnak (plate) s. PSBA. 24, 1, S. 51.
- † Oefele, von, Studien über die altägyptische Parasitologie I s. Arch. d. Parasitol. IV, 4, S. 481.

- † Oefele, von, vorhippokratische Medicina Westasiens, Aegypten u. der mediterranen Vorärier s. Handbuch der Geschichte der Medicina, Bd. I, S. 52—109.
- † Pellegrini, A., L'Obelisco medico. — Frammento della stele istorica de Wadi Halfa s. Bessarione IX (1901), S. 410ff.
- † Petrie, W. M. Fl., The royal tombs of the earliest dynasties. Part II. London 1901. VIII, 60 S. 63 Taf. (Egypt. Expl. Fund., 21st Memoir).
- † Petrie, W. M. Fl. The sources and growth of architecture in Egypt s. Journ. of the R. Institute of Brit. Architects, 3^d ser., vol. 8, no. 14. London 1901.
- † Randall-MacIver, D. and Wilkin, A., Lybian Notes. London 1901.
- Seymour de Ricci, The Praefects of Egypt II s. PSBA 24, 2, S. 56—67, 3, S. 97—107.
- Sayce, A. H., Notes from Egypt s. PSBA. 24, 2, S. 86.
- † Sethe, K., Dodekaschoinos, das Zwölfmeilenland an der Grenze von Aegypten u. Nubien. Leipzig 1901. 36 S. 4^o (= Untersuchungen zur Geschichte u. Altertumskunde Aegyptens II, 3).
- † Spiegelberg, W., Der Name des Phönix. Strassburg 1901 (Festschrift zur 46. Versamml. deutscher Philol.).
- † Spiegelberg, W., Die demotischen Papyrus der Strassburger Bibliothek. Herausgeg. u. übersetzt. Strassburg 1902. 52 S. fol.
- Spiegelberg, W., The Fragments of the Astarte Papyrus of the Amherst Collection s. PSBA. 24, 1, S. 41—50.
- Weigall, A. E., Some Egyptian Weights in Prof. Petrie's Collection (7 plates) s. PSBA. 23, 8, S. 378—395.
- Whyte, E. T., Ancient Egyptian Objects in Wood and Bone s. PSBA. 24, 2, S. 84 f.
- Wiedemann, A., Bronze Circles and Purification Vessels in Egyptian Temples s. PSBA. 23, 6, S. 263—274.
- † Wilcken, U., Heidnisches u. Christliches aus Ägypten s. Archiv f. Papyrusforschung I, 3, S. 396—436.
-
- † אהארת ציון וירושלים Abawath Zion We-Jeruscholaim. Varianten u. Ergänzungen des Textes des jerusal. Talmuds nach alten Quellen u. handschr. Fragmenten edirt, mit krit. Noten u. Erläut. versehen von B. Rainer. Traktat Berachoth. Wilna 1901. VI, 218 S. 8^o.
- † Bacher, W., Die Agada der Tannaiten u. Amoräer. Bibelstellenregister. Nebst einem Anhang: Namen-Register zur Agada der babylonischen Amoräer. Strassburg 1902. V, 95 S. 8^o.
- Bacher, W., Der südarabische Siddur und Jahjā Šālih's Commentar zu demselben s. JQR. 14, no. 55 (april 02), S. 581—620.
- Baneth, E., Maimuni's Neumondsrechnung. Teil III, S. 63—116 s. 20. Ber. üb. d. Lehranstalt f. d. Wiss. d. Jud. Berlin 1902.
- † Bloch, J. et Lévy, E., Histoire de la littérature juive d'après G. Karpeles. Paris 1901. 683 S. 8^o.
- Chajes, H. P., Sur quelques noms propres talmudiques s. RÉJ. t. 44, no. 87 (janv.-mars 02), S. 127—128.
- Epstein, A., Le retour de Rab en Babylonie d'après M. Is. Halévy s. RÉJ. t. 44, no. 87 (janv.-mars 02), S. 45—62.

- † Friedländer, J., Der Sprachgebrauch des Maimonides. Ein lexikal. u. gramm. Beitrag zur Kenntniss des Mittelarabischen. I. Lexikal. Teil. Arabisch-deutsches Lexikon zum Sprachgebrauch des Maimonides. Ein Nachtrag zu den arab. Lexicis. Frankfurt a. M. 1902. XXI, 119 S. 80.
- Goldziher, L., Mélanges judéo-arabes (suite) s. RÉJ. t. 44, no. 87 (janv.-mars 02), S. 63—72.
- † Goldschmidt, J., Die Poesie der Gebete Israels. Das Gebetbuch der Synagoge in poetischer Uebertragung. Mainz 1901. XII, 388 S. 80.
- † Halévy, Js., דורות הראשונים. Dorot harisichonim. Die Geschichte u. Literatur Israels. Th. 2 (Von der Beendigung der Mischna bis zum Abschlusse des Talmuds). Frankfurt 1901, 619 S. 80.
- Krauss, S., Der römisch-persische Krieg in der jüdischen Elia-Apokalypse s. JQR. 14, no. 54 (jan. 02), S. 359—372.
- † Lehmann, S., Saadia al-Fajjumi's arab. Psalmenübers. u. Comment. (Ps. 21—41). Nach e. Münchener u. e. Berliner Handschrift hrsg., übers. u. m. Anmerk. versehn. Berlin 1902. 71, XXIX S. 80.
- Lévy, Js., Cultes et rites syriens dans le Talmud s. RÉJ. t. 43, no. 86 (oct. déc. 01), S. 183—205.
- Margoliouth, G., Note on JQR 14, pp. 307—811 (Bezieht sich auf das von Schechter dort mitgetheilte „Fragment relating to the Geonim Sharira and Hal, von dem M. vermuthet, dass es may have been written, or dedicated, by the Gaon Samuel b. Hofni).
- Monceaux, P., Les colonies juives dans l'Afrique romaine s. RÉJ. t. 44, no. 87 (janv.-mars 02), S. 1—28.
- Perles, F., Zur Geschichte der Abbiaturen im Hebräischen s. Arch. f. Stenogr. 54 (02), 2, S. 41—48.
- † Renzer, J. S., Die Hauptpersonen des Richterbuches in Talmud u. Midrasch. I. Simson. Berlin 1902. 44 S. 80.
- Schechter, S., Saadyana. 2^d article, including also documents bearing upon other Heads of the School of Sura s. JQR. 14, no. 54 (jan. 02), S. 197—249. 3^d art. s. JQR. 14, no. 55 (april 02), S. 449—516.
- † Schemtob ben Josef ibn Falaqueras. Propädeutik der Wissenschaften Reschith Chokmah, zum 1^{ten} Male auf Grund von vier Handschr. herausgeg. v. M. David. Berlin 1902. XII, 92 S. 80.
- † ספר הללקות Sefer ha-likkutim. Sammlung älterer Midraschim. 5 Thl. Collectaneen aus dem alten Midrasch Jeldenu zum 5. BM. mit Noten, Quellennachweis u. Einleitung versehn von L. Grünhut. Jerusalem (Frankfurt, Kauffmann). 1901. 14 S. + S. 86—170.
- † Talmud, der babylonische. Herausgeg. nach der editio princeps v. L. Goldschmidt. VII Bd. 1. Lfg. Des Traktats Synhedrin 1. Hlfte. Berlin 1902. 240 S. 40.
- † תוספתא סדר זרעים Tosefta Ordo Moed mit Commentar סדרי זרעים v. M. Friedmann. 3 Theil. Frankfurt 1901. 168 S. 80.

Beiträge zur Kenntnis der religiösen Dichtung Balai's. Nach den syrischen Handschriften des Britischen Museums, der Bibliothèque nationale zu Paris u. der Kgl. Bibliothek zu Berlin herausg. V. Zetterstéen. Leipzig 1902. IV, 52. 3 S. 40.

- † Baumstark, A., Die Petrus- und Paulusacten in der litterarischen Ueberlieferung der syrischen Kirche. Leipzig 1902. 80 S. 8°.
- Baumstark, A., Syrische Fragmente von Eusebios *περὶ διαφωνίας εὐαγγελίων* s. Or. Christ. 1, 2, S. 378—382.
- Baumstark, A., Die nestorianischen Schriften „de causis festorum“ s. Or. Christ. 1, 2, S. 326—342.
- Baumstark, A., Orientalische Rombeschreibungen s. Or. Christ. 1, 2 S. 382—387.
- Baumstark, A., Eine Geschichte des Klosters von Bēḏ-Qōḡā s. Or. Christ. 1, 2, S. 381—389.
- Bonus, A., „Our Lord“ in the Lewis Palimpsest s. The Expos. Tim. 13, 5 (Febr. 02), S. 236—238.
- Duval, R., Le Testament de Saint Éphrem s. Journ. As. 9^e sér. t. 18, no. 2, S. 234—319.
- † S. Ephraims Quotations from the Gospel collected and arranged by F. C. Burkitt Cambridge 1901. IX, 91 S. 8° (s. Texts and Studies by A. Robinson).
- Fränkel, S., Bemerkungen zu syrischen Texten s. ZDMG. 56, 1, S. 98—100.
- Halévy, J., Un passage du Testament de Saint Ephrem. s. Journ. As. 9^e sér. t. 19, 1, S. 144—146.
- Hyvernât, H., Vie de Sainte Marine. IV. Texte copte s. Rev. de l'Or. chrét. 02, 1, S. 136—152.
- † Kuberczyk, C., Canones Johannis bar Cursus e cod. syr. Parisino et quatuor Londin. ed. Breslau 1901. 36 S. 8° (Diss.)
- † Merx, A., Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte. Uebersetzung u. Erläuterung der syr. im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift. 2. Thl. 1. Hälfte. Erläuterung. Das Evangelium Matthäus. Berlin 1902. XXIII, 438 S. 8°.
- Nau, F., Lettre de Jacques d'Édesse sur la généalogie de la sainte vierge s. Rev. de l'Or. chrét. 6 (1901), no. 4, S. 512—531.
- Nau, F., Histoire de Jean Bar Aphthonia s. Rev. de l'Or. chrét. 02, 1, S. 97—135.
- Nestle, E., Ein syrisches Bruchstück aus dem Protevangelium Jacobi s. ZNW. 02, 1, S. 86 f.
- Eine jakobitische „vita“ des Nestorius. Veröffentlicht v. E. Goeller s. Or. Christ. 1, 2, S. 276—287.
- Parisot, D. J., Le Dialecte néo-syriaque de Bakha'a et de Djub'adin s. Journ. As. 9^e sér. t. 19, 1 (janv.-févr. 02), S. 51.
- Praetorius, Fr., Die Femininbildung auf ān im Syrischen s. ZDMG. 56, 1, S. 154 ff.
- Šanda, A., Kaka. s. ZwTh 02, 2, S. 402 f.
- Stegenjék, A., Eine syrische Miniaturenhandschrift des Museo Borgiano s. Or. Christ. 1, 2, S. 343—355.
- Strzygowski, J., Der Schmuck der älteren el-Hadrakirche im syrischen Kloster der sketischen Wüste s. Or. Christ. 1, 2, S. 356—372.
- Das maronitische Synaxar zum 29. Juni. Veröffentlicht von A. Baumstark s. Or. Christ. 1, 2, S. 314—319.
- † Thomas v. Marga, Liber superiorum seu historica monastica. — Liber fundatorum monasteriorum in regno Persarum et Arabum. — Homiliae Mar Narsetis in Joseph. Documenta patrum de quibusdam verae fidei dogmatibus ed. P. Bedjan. Leipzig 1902. XV, 9, 711 S. 8°.

Ein Brief des Katholikos Timotheos I über biblische Studien des 9. Jahrhunderts. Veröffentlicht von O. Braun s. Or. Christ. 1, 2. S. 299—313. (syr.)

Axon, W. E. A., On the Mohammedan Gospel of Barnabas s. JThSt. vol. 3, no. 11 (april 02), S. 441—451.

Abūl-l-(sic) Barakāts nichtgriechisches Verzeichnis der 70 Jünger veröffentlicht von A. Baumstark s. Or. Christ. 2, S. 240—275.

The Risālatu'l-Ghufrān by Abū-l-'Ala al-Ma'arri. Part II by R. A. Nicholson s. JRAS. 02, jan., S. 75—101.

† Crow, F. E., Arabic Manual. London 1901. 80.

Fränkel, S., Miscellen zum Koran s. ZDMG. 56, 1, S. 71—74.

Guest, A. R., A List of Writers, Books, and other Authorities mentioned by El-Maqrīṣī in his Khīṭaṭ s. JRAS. 02, jan., S. 103—125.

Emotional Religion in Islam as affected by Music and Singing. Being a Translation of a Book of the Iḥyā 'Ulūm ad Dīn of al-Ghazzālī with Analysis, Annotation, and Appendices by D. B. Macdonald s. JRAS. 02, jan., S. 1—28.

Halévy, J., Harout et Marout s. Journ. As. 9^e sér. t. 19, 1, S. 146—150.

Halévy, J., 1. قالون. 2. La transcription du tétragramme dans les versions grecques. 3. Les quadrilittères à la seconde radicale redoublée s. Journ. As. 9^e sér. t. 19, 1 (janv.-févr. 02), S. 133—137.

† Die Drusenschrift Kitāb Alnoqat Waldawāir. Das Buch der Punkte u. Kreise. Nach dem Tübinger u. Münchener Codex herausgeg., mit Einleitung, Facsimiles u. Anhängen versehen. Leipzig 1902. XV, 96 S. 40.

Littmann, E., Eine neuarabische Posse aus Damascus s. ZDMG. 56, 1, S. 86—97.

Mondon-Vidailhet, C., Étude sur le Harari s. Journ. As. t. 18, no. 3, S. 401—429 t. 19, 1 (janv.-febr. 02), S. 5.

Fünf Mo'allaqāt übersetzt u. erklärt von Th. Nöldeke III. Die Mo'allāqa Zuhair's. Wien 1901 II, 43 S. (=SWAW 144, 1).

† Al-Mu'tazilah being an extract from the Kitābu-l-milal wa-nnihāl by Al Mahdī Lidīn Aḥmad ben Yahyā ben Al-Murṭaḍa ed. by T. W. Arnold. Part I. Arabic Text. Leipzig 1902. 3. 85 S. 80.

† Périer, J. B., Nouvelle grammaire arabe, Paris 1901. 80.

† Sonneck, C., Chants arabes du Maghreb. Étude sur le dialecte et la poésie populaire l'Afrique du Nord. Texte arabe. Paris 1902. 80.

Steinschneider, M., Eine arabische Pharmakopie des 13. Jahrh. von Abu-l-Muna u. die Quellen derselben s. ZDMG. 56, 1, S. 74—85.

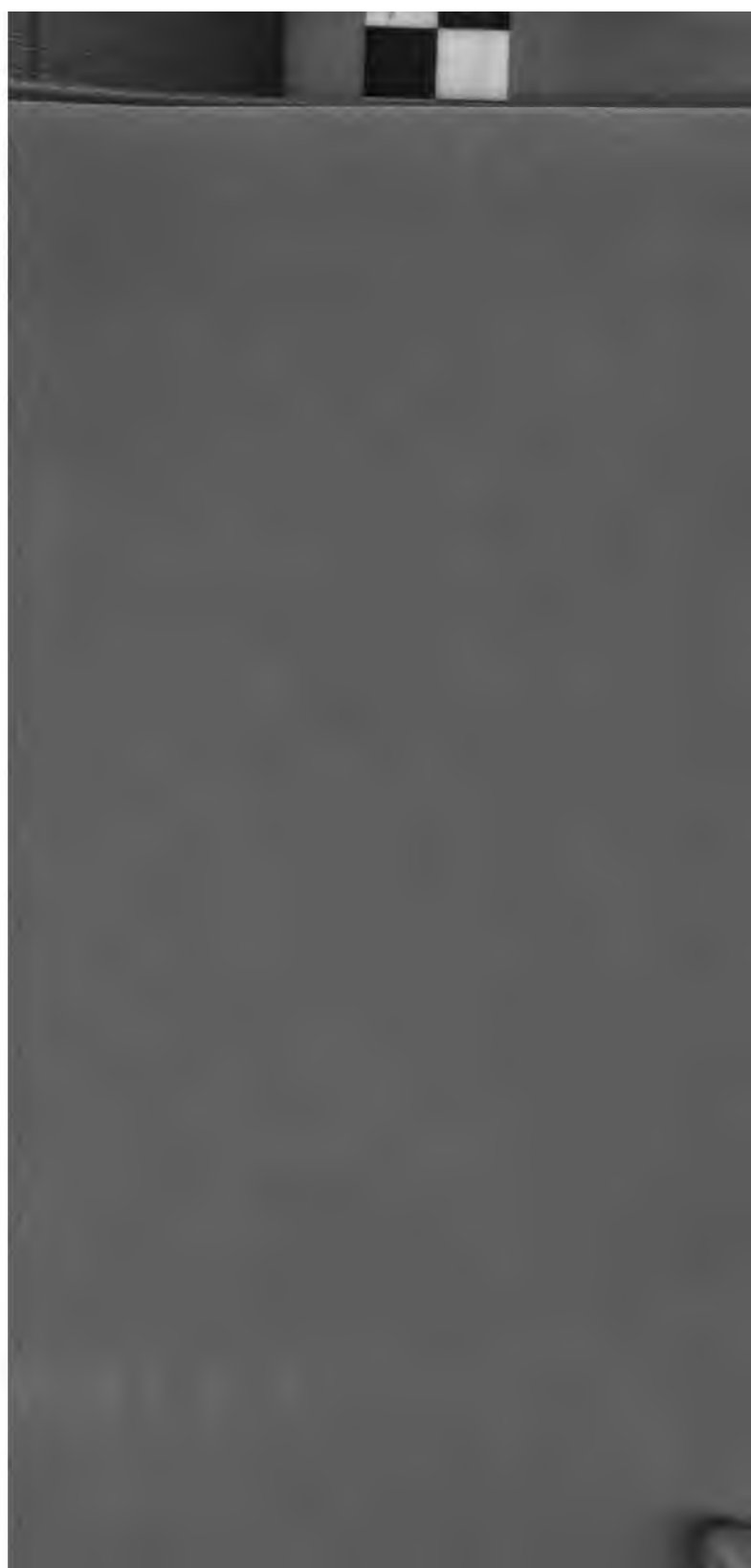
† Obbink, H. Th., De heilige oorlog volgens den Koran. Leiden 1901. 10, 123 S. 80.

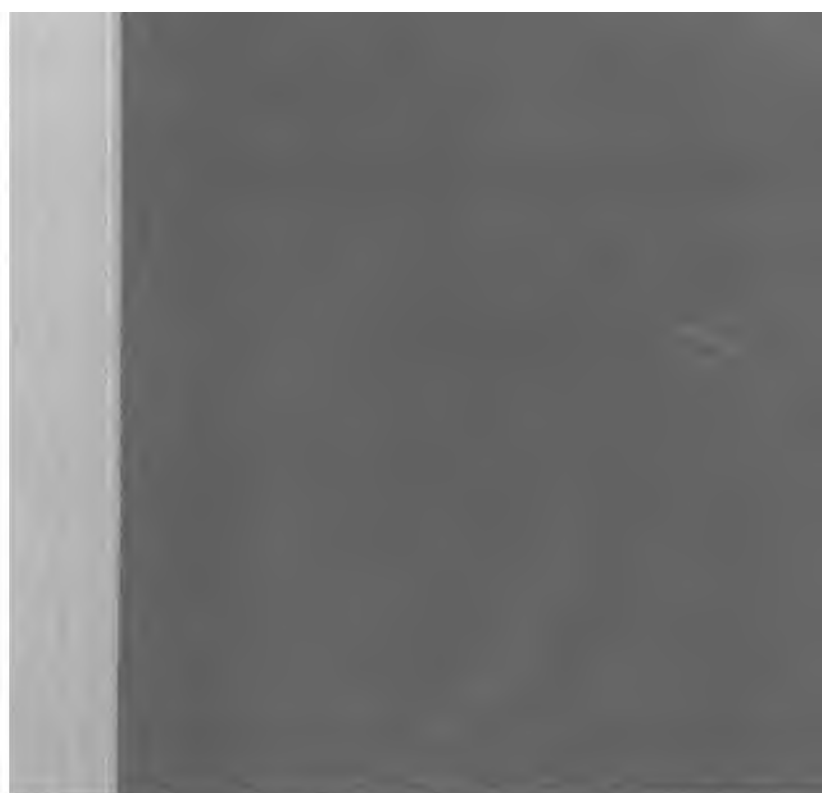
† Dīwān des Umair ibn Schuḡeim al-Quṭāmi. Herausgeg. u. erl. von J. Barth. Leiden 1902. 24. 53. 92. 2 S. 40.

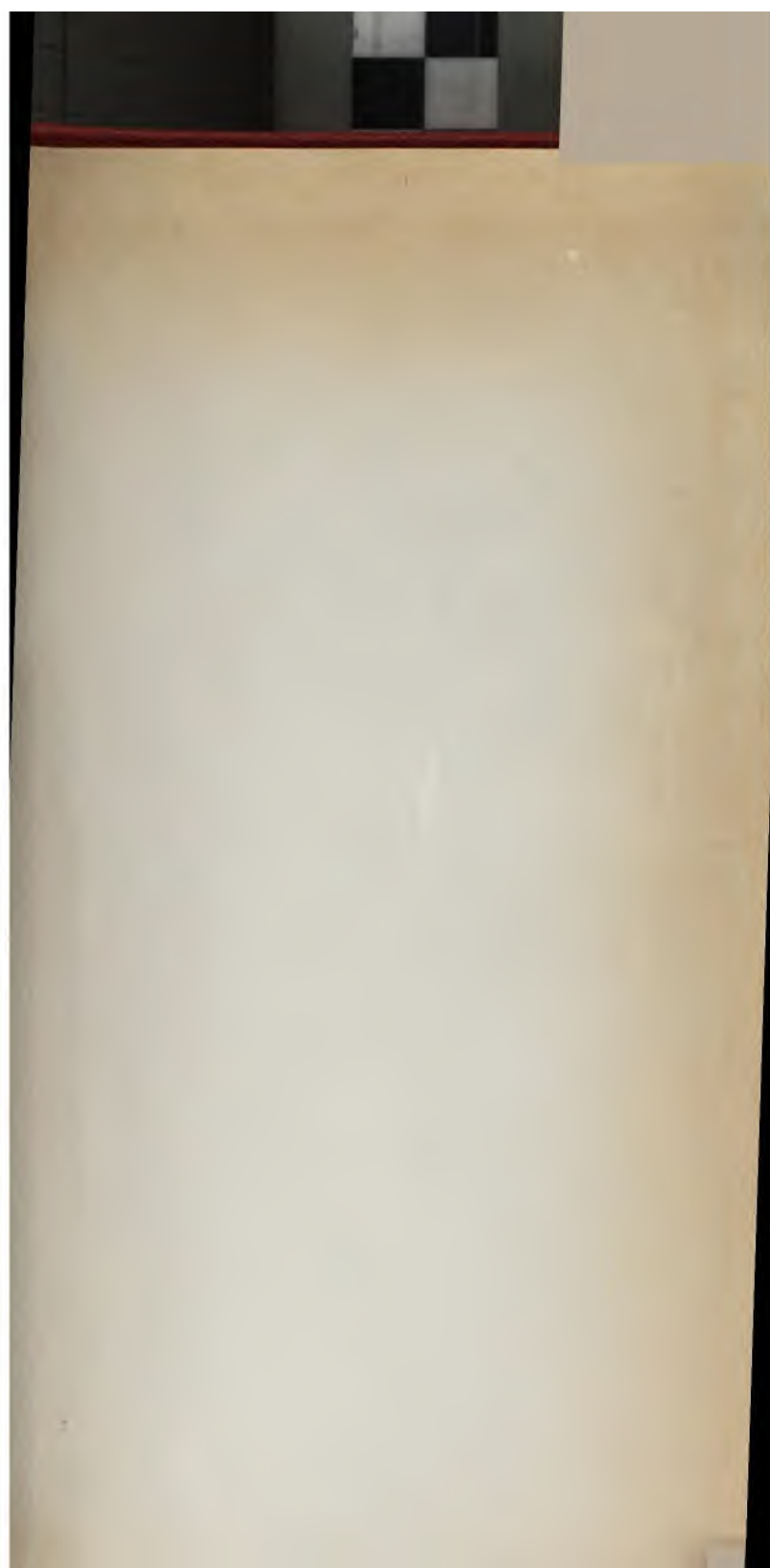
† Willmore, J. S., The Spoken Arabic of Egypt. London 1901. 80.

† The Contendings of the Apostles being the Histories of the Lives and Martyrdoms and Deaths of the Twelve Apostles and Evangelists; the Ethiopic texts now first edited from MSS in the British Museum, with an English translation, by E. A. W. Budge. Vol. II. The English Translation. London.

- † Guidi, I., Vocabolario amarico-italiano. Roma 1901. XV, 918 S. 8°.
Conti-Rossini, C., Tradizioni Storiche dei Mensa e. *Giornale della Soc. As. Ital.* 1901, S. 41—99. (Mit einem neuen Tigre-Text. Vgl. dazu Nöldeke, Th., *Z. f. Ass.* 16, 1, 65—78).
Das Buch Henoch. Aethiopischer Text herausgeg. v. J. Flemming. Leipzig 1902. XVI, 172 S. 8°. (= Texte u. Untersuch. NF. VII, 1).
† Weymann, K. F., Die aethiopische und arabische Uebersetzung des Pseudocallisthenes. Eine literar-kritische Untersuchung. Berlin 1901. VII, 83 S. 8°. (Diss.).
-

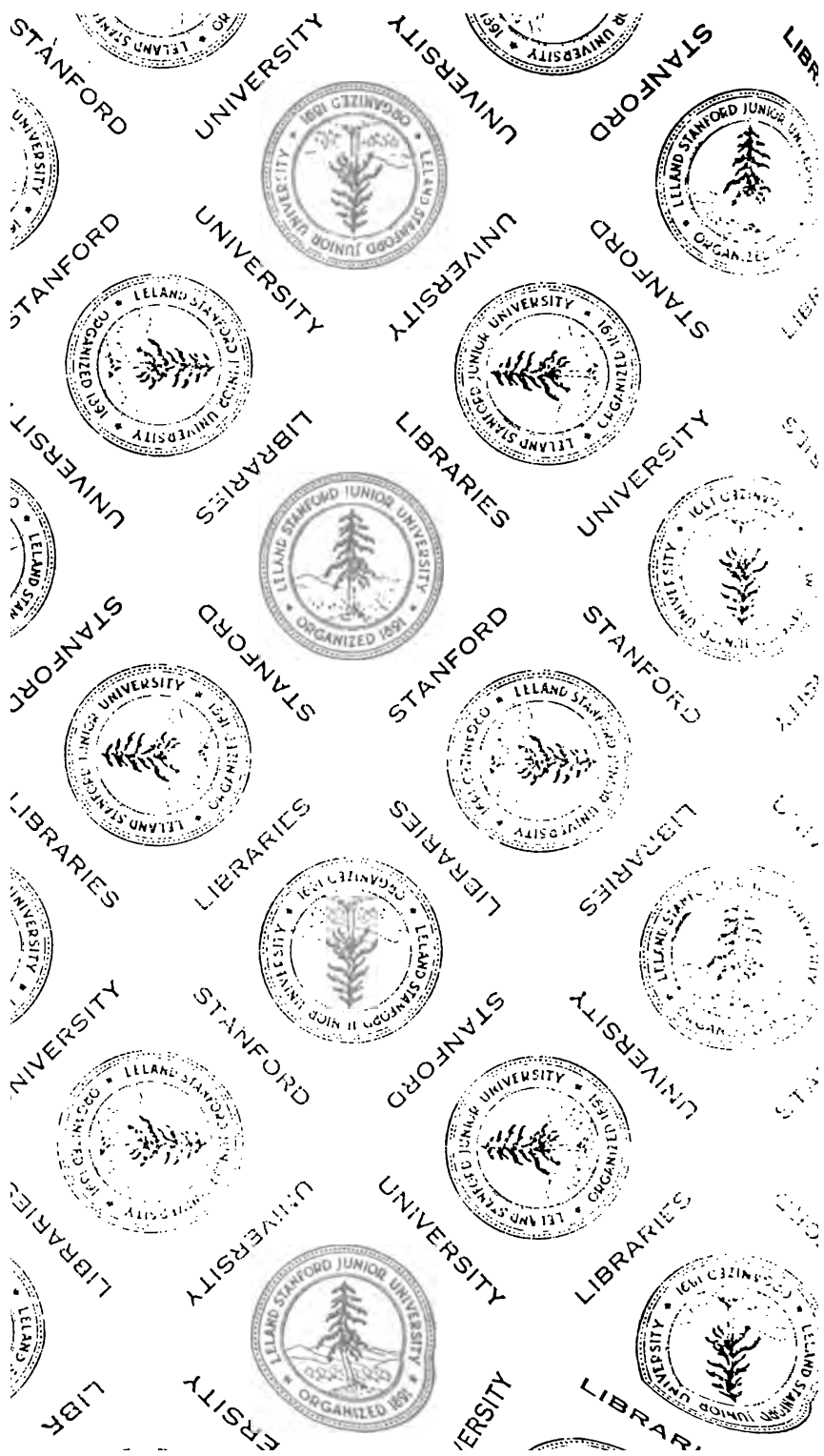




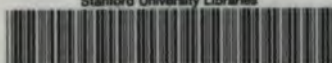








Stanford University Libraries



3 6105 012 537 218

221.
248

v.
1901

Stanford University Libraries
Stanford, California

Return this book on or before date due.

--	--	--

